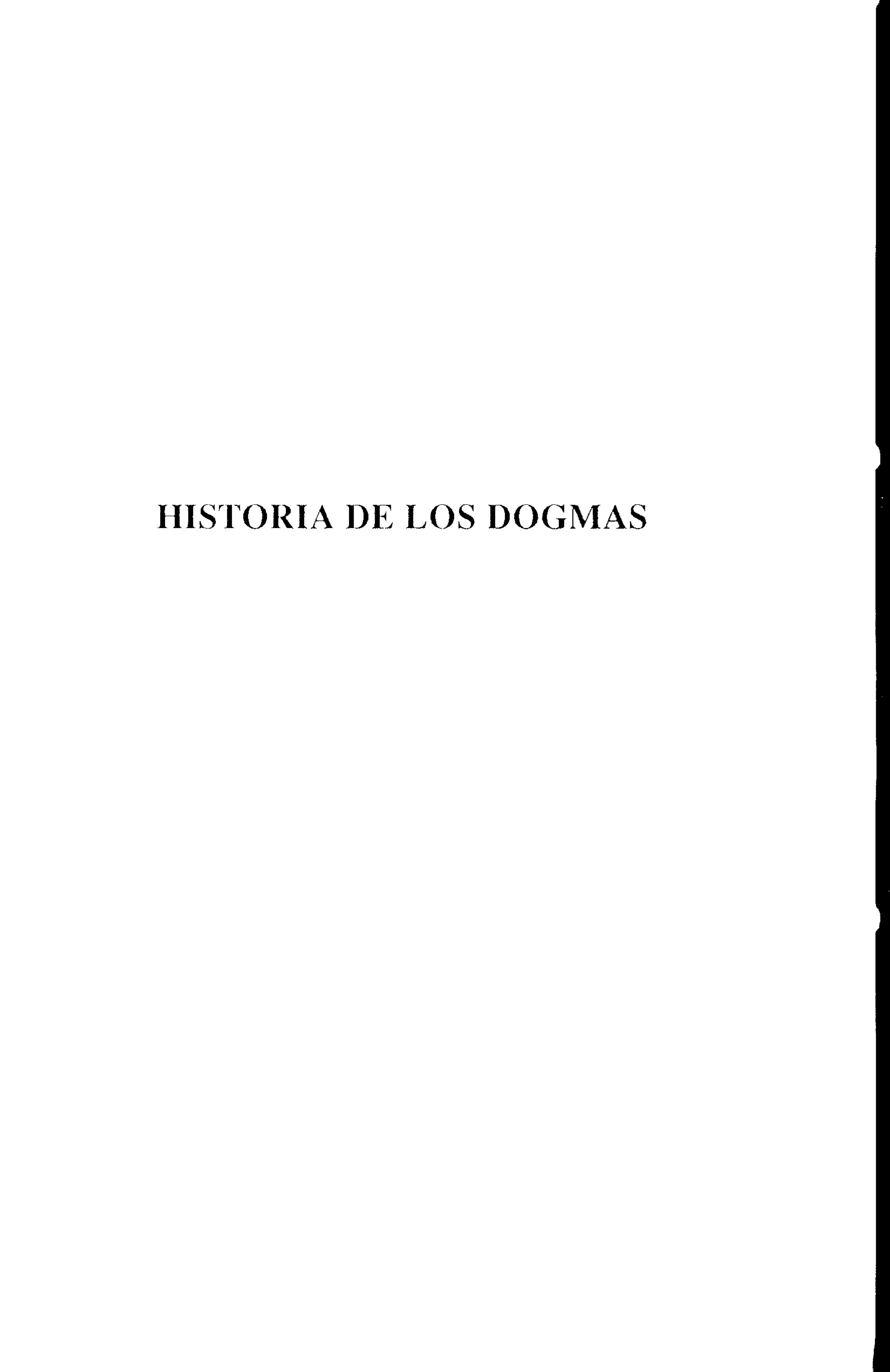


HISTORIA DE LOS DOGMAS

HISTORIA DE LOS DOGMAS

bajo la dirección de Bernard Sesboüé S. J.

Tomo I

EL DIOS DE LA SALVACIÓN

por

Bernard Sesboüé y Joseph Wolinski

La tradición, la regla de fe y los Símbolos.
La economía de la salvación.
El desarrollo de los dogmas trinitario y cristológico.

SECRETARIADO TRINITARIO

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés
Histoire des dogmes. Vol. I:
El Dios de la salvación

F. Villalobos, 82
Tf.-Fax: (923) 23 56 02
37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-19-5 (Obra completa)
ISBN: 84-88643-21-7 (Tomo I)
Depósito legal: S-733-1995

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda Sancti Spíritus, 9-11
37001 - SALAMANCA

Contenido

Abreviaturas

ACO — *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, De Gruyter, Berlin 1959-1984.

AH — Ireneo de Lión, *Adversus haereses*; trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984 (= trad. dada en *SC* 263-264; 293-294; 210-211, 100 1 y 2; 152-153 ligeramente retocada).

BA — *Bibliothèque augustinienne*, Desclée de Brouwer, Paris.

BAC — Biblioteca de Autores Cristianos. Ed. Católica, Madrid.

Budé — Éditions les Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Paris.

CCSG — *Corpus Christianorum. Series graeca*, Brepols, Turnhout.

CCSL — *Corpus Christianorum. Series latina,* Brepols, Turnhout.

COD — *Les Conciles oecuméniques* ed. G. Alberigo; trad. francesa, t.II-1: *Les décrets de Nicée I à Latran V*; t. II-2: *Les décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.

CSOC — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiastricorum Latinorum*, Wien.

DC — *Documentation catholique*, Paris.

DHGE — *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques.* Letouzey et Ané, Paris.

DPAC — *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* Sígueme, Salamanca 1991, 2 vols.

DSp — *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.

DTC — *Dictionnaire de théologie catholique*. Letouzey, Paris.

DzS — Denzinger-Schönmetzer, *Enchridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgi Brisgoviae [36]1976 (se cita la trad. española de Dz, de D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia* Herder, Barcelona 1963.

FC — D. Dumeige, *La Foi catholique*, Orante, Paris 1993.

GCS — *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte,* Berlin-Leipzig.

HE	*Historia eclesiástica* (Eusebio y otros escritores antiguos): se cita la traducción de A. Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 2 vols.
JTs	*Journal of Theological Studies*, Clarendon Press, Oxford.
LV	*Lumière et Vie*, Lyon.
Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia 1759-1798; reproducción y continuación de J. B. Martin y L. Petit, Welter, Paris 1901-1927, 53 tomos.
NRT	*Nouvelle Revue Tgéologique*, Casterman, Namur-Tournai.
PF	*«Les Pères dans la foi»*, col. dirigida por A. G. Hamman, DDB, Paris, luego ed. Migne.
PG	*Patrologia graeca* (J. P. Migne), Paris.
PL	*Patrologia latina* (J. P. Migne), Paris.
RB	*Revue Biblique*, Jerusalem-Paris.
RHE	*Revue d'histoire ecclléstiastique*, Louvain.
RSR	*Recherches de science religieuse*, Paris.
RSPT	*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris.
RTL	*Revue Théologique de Louvain.*
SC	*Sources chrétiennes* (Lyon), Cerf, Paris.
STh	*Summa Theologica*, santo Tomás de Aquino.
TD	*Textes et Documents*, col., dirigida por H. Hemmer y P. Lejay, Picard, Paris 1904-1912
TRE	*Theologische Realenzyclopedie* W. de Gruyter, Berlin/New York.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.
TZ	*Theologische Zeitschrift*, D. Reinhardt Verlag, Basel.
VG	*Vigiliae christianae*, Leiden.
ZKTh	*Zeitschrift für die katholische Theologie*, Herder, Wien.
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin.

Presentación
por B. Sesboüé

El género literario de la historia de los dogmas nació en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX y cuenta en su haber con nombres ilustres (Seeberg, Loofs, Harnack), salidos principalmente del protestantismo liberal. Su intención original es indiscutiblemente crítica respecto a la dogmática tradicional de las Iglesias. El análisis científico de los textos, emprendido sobre todo con presupuestos más bien positivistas y según una concepción hermenéutica que no siempre era consciente de sí misma, acusa un sensible desnivel entre los datos de la historia y la letra de los dogmas oficiales.

La primera historia de los dogmas escrita por la teología católica francesa fue la obra magistral de J. Tixeront; sus tres volúmenes aparecieron entre 1905 y 1911 y tuvieron varias reediciones hasta 1931[1]. Estas fechas indican suficientemente el agitado contexto doctrinal dentro del cual emprendió este autor su valiente iniciativa. En efecto, el modernismo católico no afectó solamente al terreno de la crítica bíblica; ante ciertos resultados de la ciencia alemana, surgió también de la percepción de una oposición, que algunos creían entonces irreductible, entre los datos de la historia, es decir el desarrollo e incluso la «evolución» de los dogmas cristianos a lo largo de los siglos, por una parte, y la concepción abstracta de una teología escolástica que parecía presuponer que todas las fórmulas e instituciones de la Iglesia se remontaban igualmente a los orígenes cristianos, por otra. Con la convicción de que este conflicto era insuperable, el modernista Joseph Turmel escribirá una voluminosa *Historia de los dogmas*, a fin de probar no solamente la existencia de una evolución «creadora» de los mismos, sino también sus adquisiciones heterogéneas[2].

Desde entonces, por fortuna, la problemática de esta cuestión ha cambiado notablemente. El movimiento se produjo a la vez del lado de la historia y del de

1. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. I, *La Théologie anténicéenne*; t. II, *De saint Athanase à saint Augustin (318-430)*; t. III, *La fin de l'âge patristique (430-800)*, Gabalda, Paris 1905-1911.

2. J. Turmel, *Histoire des dogmes*, Rieder, Paris 1931-1936, 6 vols.

la teología. Los conocimientos históricos no dejaron de enriquecerse y de afinarse, invitando a matizar ciertos juicios demasiado precoces o demasiado perentorios. También se movió la concepción teológica: no se buscaba ya establecer de manera demasiado material e inmediata, tanto en el plano de las fórmulas como en el de las instituciones eclesiales y sacramentales, la identidad del dogma consigo mismo a través de los tiempos. La misma aproximación a la normatividad necesaria del dogma se hizo más abierta y sanamente crítica. Se liberó de cierto número de fijaciones, que no eran más que la repercusión de una angustia. Atendió a la distancia histórica y situó de nuevo la diferencia de los lenguajes y de las prácticas en la continuidad del sentido. En una palabra, por un lado la historiografía se renovó considerablemente; por otro, se desplazó y se profundizó la hermenéutica teológica de la historia del pensamiento cristiano. En el momento de este largo recorrido que nos toca vivir y que durará mientras dure la Iglesia, no se plantea ya de manera conflictiva el problema de la relación entre la historia y el dogma, por recoger el título de una obra célebre de Maurice Blondel[3].

Desde la época de Tixeront (y teniendo en cuenta la traducción parcial al español, en las ediciones de la BAC, del manual alemán de historia de los dogmas publicado bajo la dirección de M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk y M. Seybold)[4], la teología católica no ha conocido una publicación sintética que merezca el nombre de historia de los dogmas. Creemos que una obra nueva de este tipo responde actualmente a una necesidad de la Iglesia y de la sociedad.

En la Iglesia, la historia de los dogmas no es ya hoy objeto de una crisis. Dados los progresos realizados desde hace más de un siglo, progresos debidos a un número considerable de trabajos y de monografías históricas, así como a estudios teológicos sobre el desarrollo de los dogmas, y teniendo en cuenta la serenidad de que hoy goza la investigación a diferencia de antaño, parece ser que esta obra puede realizarse sobre bases realmente nuevas. Tras la larga paciencia de los análisis concretos, ha llegado el tiempo de la síntesis. Nos toca recapitular las adquisiciones de más de un siglo de investigación.

Por otra parte, se hace sentir actualmente una nueva necesidad en la comunidad eclesial, que podríamos calificar como de búsqueda de identidad. El dogma es un aspecto inalienable de la especificidad cristiana. Hoy, sin embargo, no goza de buena prensa. El término, y más aún el adjetivo «dogmático», se utilizan corrientemente en nuestra cultura para fustigar a una actitud ideológica intransigente, que niega tanto el debate como la realidad de los hechos, cuando no sirve para designar aquellas regiones tan abstractas del saber que no interesan ya a nadie. En la Iglesia el aspecto «autoritario» del dogma se ha comprendido y vivido muchas veces como una constricción y un obstáculo para una verdadera libertad de pensar. Tras estos sentidos peyorativos, ¿qué es lo que cubren exactamente el término y la función del dogma en la fe de la Iglesia? ¿En qué representa el dogma algo esencial a cuyo alrededor necesitan reunirse los cristianos? ¿En qué sentido pertenecen los dogmas a la identidad cristiana? Por otra parte, esta identidad tiene

3. M. Blondel, *Histoire et dogme*, Montligeon 1904.

4. *Handbuch der Dogmengeschichte*, Herder, Freiburg, actualmente inacabada. La BAC ha traducido al español algunos volúmenes entre 1973 y 1978.

dos caras: una cara sincrónica, ya que es sumamente importante que los cristianos puedan tener un conocimiento reflejo de lo que les une y les compromete en la fe, teniendo en cuenta las diferencias confesionales; y una cara diacrónica, ya que es igualmente capital que estos mismos cristianos puedan comprobar que su fe sigue siendo la de los apóstoles, sean cuales fueren los desarrollos de su discurso. Por eso no proponemos ni una enciclopedia, ni un diccionario, ni un catecismo para adultos; queremos centrar el interés en lo que estas otras obras presuponen. Intentamos exponer, siguiendo una exposición tan científica como sea posible, la historia de los dogmas, a fin de permitir a los cristianos de hoy conocer y comprender mejor la génesis y el contenido de las afirmaciones contenidas en su fe.

También creemos que se trata en este caso de una necesidad de la sociedad. Pasó el tiempo en que estas cuestiones interesaban solamente a los especialistas, a los profesores y a los clérigos en formación. No sólo se interesan por ellas muchos laicos cristianos, sino incluso algunas personas que sienten el deseo de ver con más claridad cuál es el contenido del dogma cristiano que pertenece a la historia y a la cultura que nos han ido modelando. En efecto, una historia de los dogmas es inherente a la historia del pensamiento occidental y de su formación. Independientemente de su importancia propiamente doctrinal, afecta a los intereses de la misma cultura. Pensamos por tanto también en el «hombre honrado» de nuestros días. Es éste el público, seguramente heterogéneo pero unido por las mismas exigencias, a quien se dirigen estos libros.

Estas consideraciones señalan ya la intención de la obra: proponer, en un estilo vivo y atento, claro y pedagógico, una pequeña «suma» de historia de los dogmas, apoyada en la documentación mejor y más al día, pero sin pretender entrar en todos los detalles. La misma dimensión de los cuatro volúmenes proyectados no lo permitiría. Por consiguiente, no hay peligro de que los árboles nos oculten el bosque. Aunque sus autores son investigadores de primera mano y especialistas en el terreno que tratan, la obra no intenta en primer lugar presentar investigaciones nuevas, sino sintetizar los resultados mejores de los descubrimientos adquiridos. Se apoyará para ello en los trabajos más importantes, pero sin hacer gala de erudición. Su originalidad se sitúa ante todo en una presentación coherente del recorrido y en la manera de recoger las enseñanzas de esta historia dogmática. Esto supone la adopción de una cierta hermenéutica doctrinal.

Las opciones principales

Proponer una historia de los dogmas en un volumen relativamente limitado supone que hay que hacer algunas opciones muy claras.

En primer lugar, ¿qué es un dogma? Habrá que precisar este término en cuanto que circunscribe el contenido de la obra. Una historia de los dogmas no es la historia de todas las doctrinas que han sido objeto de la investigación y de la enseñanza de la larga cadena de doctores cristianos. Los dogmas constituyen el conjunto de afirmaciones que pertenecen a la fe. El criterio original de su reconocimiento se encuentra, por tanto, en los Símbolos de la fe y en los «artículos» que los componen. Los dogmas se han desarrollado a partir de esta célula-madre. Muchos de ellos han encontrado su expresión normativa en las definiciones conciliares. Por consiguiente, los concilios tendrán que ser una referencia primordial de

la obra. Pero esta referencia no es exclusiva, ya que algunos dogmas centrales, por ejemplo el de la redención, se han desarrollado sin dar lugar a una definición formal; no hay que confundir «dogma» con «dogma definido». El concepto de dogma, en cuanto expresión autorizada de un punto que pertenece a la fe cristiana, está ligado también a la tradición. Por tradición no se entiende aquí el conjunto muy amplio de teologías, de prácticas y de costumbres afirmadas y vividas en la Iglesia según la ley de la evolución lenta. Se entiende el vehículo vivo de las afirmaciones de fe en la comunidad cristiana. Esta tradición tiene necesidad de quedar bien delimitada en cada caso: una tarea que corresponde también a la historia de los dogmas. Los Símbolos de la fe, las decisiones conciliares, los dogmas transmitidos por la tradición viva, serán por tanto objeto de esta obra, en su génesis y en sus desarrollos históricos al mismo tiempo.

Una historia de los dogmas debe situarse igualmente con claridad respecto a la Escritura. Muchos de ellos tienen su punto de partida en el testimonio del Nuevo Testamento. Esta opción tiene la ventaja de remontarse al acontecimiento fundador del cristianismo, es decir, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, proclamado por los creyentes Cristo, Señor e Hijo de Dios, así como a su testimonio revelado, y de seguir el primer desarrollo doctrinal inscrito en la secuencia de los libros del Nuevo Testamento. Es una opción sin duda teóricamente preferible. Pero nos alejaría de nuestro verdadero propósito; sería similar a otras muchas obras buenas que existen actualmente y que son fácilmente accesibles, en donde se propone en sus diversos aspectos la teología, la cristología y la pneumatología, la soteriología, la eclesiología y la moral del Nuevo Testamento. Así pues, nuestro punto de partida se situará precisamente en el momento en que desaparece la generación de los testigos apostólicos del acontecimiento fundador de Jesús, confesado como Cristo. Sin embargo, el testimonio de la Escritura sigue siendo el criterio decisivo de la validez de todo dogma. Por tanto, la apelación a la Escritura funcionará como una relectura y una verificación. El dogma cristiano se presenta siempre como una traducción, una interpretación y una explicitación de un dato que se encuentra en la Escritura. En lenguaje técnico el dogma es una *norma normata* regulada por una *norma normans*: la palabra de Dios recogida en la Biblia. Exponer la historia de los dogmas, por consiguiente, es mostrar también en qué sentido los dogmas son una manera autorizada en la Iglesia de comprender y de vivir el mensaje de la Escritura.

El carácter normativo y la dimensión histórica de la referencia dogmática no nos autorizan a olvidar las diferencias confesionales. Los autores de esta obra son católicos y, dentro del espíritu de la búsqueda de identidad que antes recordábamos, intentan presentar una historia de los dogmas que pertenecen a la fe católica. Esta afirmación pertenece a la simple honradez intelectual. Se señalará por tanto claramente la especificidad propiamente católica de algunos dogmas. Pero una perspectiva histórica seria no puede prescindir ni de los debates más importantes ni de la diversidad de interpretaciones cristianas. Las diferencias de punto de vista y de posiciones respecto a la ortodoxia y el protestantismo se introducirán en el momento en que adquieren su pertinencia histórica primordial. Se recordarán de nuevo cada vez que su problemática ejerza una interferencia con las posiciones católicas. Se hablará de la ortodoxia y del protestantismo no sólo fuera

de toda perspectiva polémica, sino incluso con la mayor benevolencia ecuménica, con el deseo de proponer al lector un estudio honesto y bien informado.

Articulación entre lo histórico y lo dogmático

Generalmente, las obras de este género atienden preferentemente unas veces a la sucesión de los períodos y otras a la distribución temática. En el primer caso, se interesan por el conjunto del trabajo dogmático realizado en cada siglo, percibido según su propio centro de gravedad, en función de la situación de la Iglesia en la historia y en la cultura del tiempo (entonces suelen detenerse en la época patrística); en el segundo caso, se lleva a cabo un corte sistemático en el *corpus* dogmático (por ejemplo: en la teología fundamental: la revelación, la fe, la Escritura, la tradición, el magisterio; en la teología dogmática: la Trinidad, la creación, el pecado; la cristología, la soteriología; la eclesiología, la doctrina mariana, la gracia; los sacramentos, la escatología) y se va siguiendo el desarrollo de cada unidad dogmática desde los orígenes hasta nuestros días.

Ante las ventajas respectivas y los límites de estas dos soluciones, hemos optado deliberadamente por una *articulación entre lo histórico y lo dogmático* o lo temático. En efecto, vemos que un período determinado centró sus esfuerzos en unas cuantas cuestiones principales que fueron entonces objeto de conflictos, de investigaciones y de desarrollos en la interpretación y en la formulación de las ideas. Los grandes debates trinitarios y cristológicos pertenecen a la Iglesia antigua; le siguen en Occidente los conflictos sobre la gracia y la apropiación de la salvación en la persona de cada uno; la Edad Media se abre a la reflexión sobre la Iglesia y los sacramentos; los tiempos modernos atienden a los problemas ligados a la verificación de la revelación y de la fe ante la mirada de la razón. Así pues, se tratará cada tema en el marco del período en que conoció mayor impulso. Pero si deseamos presentar los grandes períodos respetando la fecha de sus problemáticas, intentaremos también proyectar el film continuado del desarrollo de los dogmas esenciales. Por tanto, no desmembraremos la unidad temática de un dogma, o sea, procuraremos que sus anticipaciones y sus continuaciones en otro período se toquen en el marco de aquel período concreto en el que encontró su centro de gravedad.

El estudio de los grandes concilios será un punto de apoyo privilegiado de esta perspectiva y servirá a esta articulación. Esta opción constituye la originalidad de esta obra y nos parece que es la más adecuada para hacer significante en nuestros días la historia de los dogmas. Somos conscientes de la apuesta que hacemos y de las dificultades que habrá de encontrar. En particular, se corre el riesgo de no tomar en cuenta ciertos temas menores. Por otro lado, esta conjunción de perspectivas exigirá cierta ductilidad en la exposición. La cesura de los períodos admitirá ciertos «entramados», puesto que hay siglos durante los cuales prosigue y se lleva a cabo un desarrollo, mientras que nace otro que va creciendo según una nueva formalidad.

Los cuatro volúmenes

Esta opción desemboca en la siguiente composición de cuatro volúmenes según cuatro períodos, que suponen inevitables interferencias de uno sobre otro, y cuatro agrupaciones dogmáticas de las que cada una forma una unidad real:

El primer volumen, titulado *El Dios de la salvación*, tratará del período que va del siglo I al VIII, y tendrá como temas centrales: Dios, la Trinidad y Cristo, así como la soteriología.

El segundo volumen, *El hombre y su salvación*, abordará el período que va del siglo V al XVII y se ocupará de la antropología cristiana, con los temas de la creación, del pecado original, de la justificación y de la gracia, de la ética cristiana y de los fines últimos.

El tercer volumen, *Los signos de la salvación*, recorrerá el período que va del siglo XII al XX, y tratará de los sacramentos, de la Iglesia y de la virgen María.

Finalmente, el cuarto volumen, *La Palabra de la salvación*, irá del siglo XVI al XX, para abordar la doctrina de la Palabra de Dios: la revelación, la fe, la Escritura, la tradición, el magisterio.

El primer período trata ante todo del misterio del Dios de Jesucristo y concierne principalmente al desarrollo que se llevó a cabo en la Iglesia de Oriente. En él ocupan preferentemente la escena los padres griegos. La salvación aparece ante todo como una obra realizada por Dios en favor del hombre. Con ello se relacionan los puntos más importantes del desarrollo ulterior (por ejemplo, la cuestión del *Filioque*).

El segundo período nos hace pasar al Occidente y al terreno de la teología latina. Trata las cuestiones de la apropiación del misterio de Cristo por el hombre, particularmente del pecado y de la gracia. La problemática agustiniana lo condiciona ampliamente. Lógicamente, en el fondo estará el tema de la creación del hombre a imagen de Dios. Esta problemática conduce a una nueva consideración de la doctrina de la salvación, más ascendente, en la que se considera ante todo lo que corresponde al hombre.

El tercer período parte de la Edad Media latina: en esta época es cuando se abre paso la consideración técnica de los sacramentos, de su definición y de su número. Evidentemente, los padres ya habían hablado del bautismo, de la eucaristía y de los demás ritos que tomarán más tarde el nombre genérico de sacramentos. En el siglo XV aparecen los primeros tratados de la Iglesia. La consideración de los sacramentos ocupa el primer plano de la preocupación del concilio de Trento; la de la Iglesia se va precisando cada vez más hasta las constituciones dogmáticas del Vaticano I y del Vaticano II.

El cuarto período aborda las grandes cuestiones derivadas de una reflexión fundamental sobre la fe: éstas son las más antiguas en sus presupuestos y las más recientes en su tematización y en su determinación dogmática. De esta manera la conclusión de esta obra enlazará de nuevo con su punto de partida.

Sentido de la historia y sentido del dogma

Esta preocupación por conjugar la perspectiva histórica con la perspectiva temática guarda relación con el proyecto inherente a una historia que pretende ser historia de los dogmas. Semejante obra es a la vez un libro de historia y un libro de teología. Por un lado, intenta respetar con honradez científica los resultados de la investigación histórica que se reconocen en nuestros días; por otro, desea dar cuenta de los puntos cardinales del misterio cristiano, en cuanto que son objeto de la fe de los creyentes y en cuanto que mantienen una coherencia y una solidaridad entre sí. Este trabajo desea conciliar estos dos registros sin sacrificar en nada el

uno al otro. Quiere proponer de manera culturalmente creíble la historia de los dogmas; si está en ello su originalidad, también en ello está su dificultad.

No cabe duda de que los diversos autores no pretenden seguir una única teología del desarrollo dogmático sobre la que se hubieran puesto de acuerdo. En este sector de la teología, como en los demás, es legítimo el pluralismo. Desde Möhler y Newman en el siglo XIX, se han multiplicado las teorías en nuestro siglo y han movilizado a grandes nombres (M. Blondel, P. Rousselot, H. de Lubac, K. Rahner, M. D. Chenu...) Pero estos autores intentan situar su exposición en la perspectiva cristiana global de un desarrollo homogéneo. La fe, cuyas afirmaciones se desarrollan en la historia, es la fe recibida de los apóstoles, la que está atestiguada en los libros del Nuevo Testamento, la que ha sido transmitida por el camino y la voz de la tradición viva de la Iglesia, la que formalizaron las primeras generaciones cristianas en sus confesiones y en sus Símbolos de fe. Según la hermosa fórmula de san Ireneo, «siendo la fe una e idéntica, ni el que puede disertar abundantemente sobre ella tiene más, ni el que habla poco de ella tiene menos»[5]. Esta fe no evoluciona en el sentido de que vaya incorporando progresivamente ciertos contenidos que al principio le fueran extraños, sino que se desarrolla según su aspecto racional, ya que en cada época tiene que responder a las cuestiones nuevas que le plantean las conciencias y las culturas. No debemos olvidar que la primera palabra técnica del lenguaje dogmático se introdujo en Nicea (325) en el Símbolo de fe a través de un «o sea» (*tout'estin*). Esto significa que las formulaciones dogmáticas traducen el lenguaje de la fe interpretándolo, organizándolo y desvelando sus implicaciones racionales. Así pues, esta obra se inscribirá en esta perspectiva hermenéutica, pero sin virar hacia el género literario de la apologética. El desarrollo de las instituciones sacramentales obedece también a sus propias leyes, que siempre ponen en discusión la relación de la Iglesia con el mundo. En donde la conciliación de la historia y el dogma presenta una dificultad particular, los autores tendrán la lealtad de reconocerlo, proponiendo su propia interpretación.

Deseamos manifestar aquí nuestro agradecimiento a cuantos han estado en el origen del proyecto: M. André Paul, que tomó la iniciativa en nombre de la Editorial Desclée, M. Joseph Doré P.S.S. y el padre Pierre Vallin, S.J., que reflexionaron con nosotros sobre los entresijos de esta tarea y sobre las mejores opciones para llevarla a cabo.

Bernard Sesboüé desea además dar especialmente las gracias al padre Joseph Moingt S. J., que le ha permitido utilizar la documentación que él había recogido para sus cursos inéditos. No sólo señalaremos en nota las citas de los textos y las traducciones sacadas de él, sino también los pasajes en los que la exposición siga la inspiración de estos documentos. Igualmente, Joseph Wolinski se ha inspirado, para su exposición sobre Tertuliano, en la gran obra de J. Moingt sobre este autor.

5. IRENEO, *Adversus haereses* I, 10,3; ed. Rousseau, p. 66.

INTRODUCCIÓN

El punto de partida

por B. SESBOÜÉ

Como punto de partida del largo recorrido histórico que constituye el desarrollo del dogma eclesial está la palabra de los discípulos de Jesús de Nazaret que lo proclamaron Cristo y Señor en un discurso muy sencillo en forma de relato. Esta proclamación (*kerygma*) parte del acontecimiento pascual, del que esos hombres se convierten en testigos; es pronunciado con la fuerza del Espíritu que acaba de recibir la primera comunidad:

> «Israelitas, escuchad: Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que realizó por medio de él entre vosotros, como bien sabéis. Dios lo entregó conforme al plan que tenía previsto y determinado, pero vosotros, valiéndoos de los impíos, lo crucificasteis y lo matasteis. Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte, pues era imposible que ésta lo retuviera en su poder [...].
>
> A este Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros. El poder de Dios lo ha exaltado, y él habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, lo ha derramado, como estáis viendo y oyendo [...].
>
> Así pues, que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,22-36).

Esta proclamación va acompañada además por una argumentación, que no se ha recogido en la cita: el acontecimiento de Jesús cumple las Escrituras, representadas por los textos de dos salmos. Éste es el contenido inicial de la fe cristiana, trasmitido ya en su totalidad simple y que será en adelante objeto de una tradición/trasmisión eclesial constante. Ésta es también la primera «regla de fe». Todo el Nuevo Testamento no es más que su orquestación, a la vez histórica y doctrinal.

Pero, como se ha dicho, la opción de esta obra consiste en comenzar la exposición histórica del dogma cristiano a partir del momento en que se cerró el Nuevo Testamento. Esta rápida formulación está pidiendo algunas explicaciones de método y de contenido.

En el plano de la historia no se puede aislar arbitrariamente el Nuevo Testamento de la literatura cristiana no canónica en la simplicidad de un antes y un después, separados por un punto del tiempo. Las cosas son infinitamente más complejas. Por su parte, la redacción del Nuevo Testamento desborda al período apostólico concebido en sentido estricto, el de los testigos del acontecimiento Jesús. Más aún, la determinación del canon de las Escrituras del Nuevo Testamento, o sea, su cierre formal, sólo puede considerarse como adquirida a finales del siglo II. Por otra parte, hay muchos textos no canónicos cronológicamente contemporáneos de los últimos documentos del Nuevo Testamento, e incluso algunos son anteriores a ellos. Así, entre una literatura y la otra se abre una larga zona en donde el *ya* se roza con el *todavía no*. La diferencia que los separa es ante todo de orden doctrinal o dogmático, si se admite el empleo anacrónico de esta palabra en la época que nos ocupa.

Lo cierto es que la distinción entre escritos apostólicos y escritos no-apostólicos o post-apostólicos, aunque ha de utilizarse con precaución, se basa en la historia, en la medida en que uno de los primeros criterios de la canonicidad siguió siendo la pertenencia de un escrito al período apostólico globalmente considerado. El que esta distinción esté «dogmáticamente» justificada no es un hecho indiferente para una historia de los *dogmas*, ya que el fenómeno del cierre del canon significa la toma de conciencia por parte de la Iglesia post-apostólica de su distanciamiento respecto al acontecimiento fundador y de la necesidad de reconocer una *autoridad* prioritaria al conjunto de los escritos que atestiguan en verdad este acontecimiento de la fe de los primeros testigos. La canonización de los escritos del Nuevo Testamento es a su vez un acto de autoridad, que expresa un discernimiento doctrinal a propósito del mensaje evangélico y supone que no cualquier doctrina tiene derecho de ciudadanía en la Iglesia que se dice «apostólica». Esta canonización es una decisión que hace intervenir la noción de una norma en la fe.

Así pues, en esta obra recibimos las enseñanzas del Nuevo Testamento, no ya a título de una documentación del mismo tipo que las demás literaturas cristianas, sino como la referencia normativa de todo discurso cristiano y por tanto de todo dogma. Por consiguiente, esta historia de los dogmas se construirá a la luz del Nuevo Testamento, como regla de fe apoyada por la Iglesia. Pero no apelará directamente a él más que cuando esto resulte necesario para iluminar los desarrollos subsiguientes y mostrar la continuidad de una doctrina a través de la diversidad histórica de los lenguajes.

Por otro lado, nuestro punto de partida no puede prescindir ni de ciertos escritos judeo-cristianos contemporáneos de la redacción del Nuevo Testamento o por lo menos anteriores a la constitución de su canon, ni del fenómeno de la gnosis cristiana.

Al comienzo de esta historia nos vemos enfrentados con una especie de programa genético en que se encuentra encerrada en una unidad simple no sólo la totalidad del contenido de la fe (que se irá expresando progresivamente en los Símbolos), sino también el conjunto de criterios y de indicios de su autenticidad (el orden de la tradición apostólica, el canon de las Escrituras), así como el de las instancias de regulación (sucesión apostólica y episcopal), que permitirán a las comunidades cristianas permanecer en la fidelidad a la tradición recibida. Pero este programa genético se expresa a través de las diversas literaturas en una época en

que estos indicios y estas instancias no se han asentado todavía de forma explícita o institucional. Por tanto, tendremos que tomar en cuenta a la vez la pluralidad histórica y compleja de varios discursos cristianos y averiguar a partir de ellos la existencia y la génesis de una referencia formalmente autorizada que constituya su unidad. Estas dos realidades representan la situación original de lo que va a ser la trama de esta obra: el dato histórico y el dato normativo llamado a convertirse en «dogma».

Porque el dogma, en el sentido preciso que irá tomando progresivamente este término, no existe como cosa ya hecha. El dogma en cuanto dogma es una construcción. Por consiguiente, tiene una historia. La historia de los dogmas está hecha del encuentro del dato evangélico y de la regla de fe con el cuestionamiento incansable que va surgiendo de edad en edad a partir de la conciencia y de la razón humanas.

Los dos primeros capítulos de este libro se dedicarán al estudio de estos datos primitivos.

Capítulo I

Primeros discursos cristianos y tradición de la fe

por B. Sesboüé

I. LOS PRIMEROS DISCURSOS CRISTIANOS

Hay que presentar tres tipos de discursos principales en los orígenes de la literatura cristiana, a título de interpretaciones del kerigma: el del judeo-cristianismo, el del gnosticismo y el de los Padres apostólicos. Estos tres discursos comunican entre sí por medio de sutiles fenómenos de ósmosis y hasta se recubren parcialmente. Pero la ductilidad de sus fronteras no disminuye en nada la distinción legítima de sus perfiles respectivos.

1. El judeo-cristianismo

Indicaciones bibliográficas: M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, De Boccard, Paris 1948. – L. Goppelt, *Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, Payot, Paris 1961. – *Judéo-Christianisme (Mél. J. Daniélou)*: RSR 60 (1972) 5-323. – J. Daniélou, *Theologie du Judéo-Christianisme*, Desclée/Cerf, Paris ²1991.

Hasta una época todavía reciente se hacía partir el discurso cristiano de algunos escritos catalogados desde el siglo XVII bajo la apelación de «Padres apostólicos», es decir, que procedían de personas pertenecientes a la generación que siguió a la de los apóstoles, algunas de las cuales pudieron estar en contacto con ellos. La literatura apócrifa del Antiguo y del Nuevo Testamento era vista de manera peyorativa. Para un Harnack la doctrina cristiana había «nacido del encuentro del mensaje evangélico y de la filosofía griega»[1]. Pero el descubrimiento de nuevos documentos atrajo una atención cada vez más positiva sobre la primerísi-

1. J. Daniélou, *o.c.*, 5.

ma literatura cristiana, que expresaba la fe en Jesucristo en las categorías del judaísmo contemporáneo y a la luz del Antiguo Testamento, en un tiempo en que el Nuevo comenzaba sin duda a circular, pero sin estar aún constituido como un *corpus*. De esta manera algunas comunidades de origen judío y que guardaban a veces las observancias del judaísmo aseguraron el traspaso de la predicación apostólica a las primeras expresiones del cristianismo de origen pagano (el «pagano-cristianismo»).

La existencia de este judeo-cristianismo primitivo tiene una gran importancia doctrinal, si recordamos que para la carta a los Efesios el cuerpo de la Iglesia cristiana está constituido por la reconciliación de los paganos y de los judíos:

> «Él ha creado en sí mismo de los dos pueblos [judío y pagano] una nueva humanidad, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz y destruyendo la enemistad» (Ef 2,15-16).

El término de judeo-cristianismo se aplica a realidades muy diversas, incluso en la perspectiva doctrinal que es la nuestra. En efecto, hubo judeo-cristianos perfectamente «ortodoxos» en cuanto a la fe cristiana y judeo-cristianos cuya cristología de tipo adopcionista reconoce ciertamente en Jesús a un profeta, pero no al Hijo de Dios. Quedémonos aquí solamente con la definición dada por J. Daniélou, que se refiere al judeo-cristianismo a partir del *corpus* literario que nos ha dejado:

> «Se puede [...] llamar judeo-cristianismo a una forma de pensamiento cristiano que no implica ningún vínculo con la comunidad judía, pero que se expresa dentro de los marcos trazados por el judaísmo. La palabra tiene entonces un sentido mucho más amplio [...]. Comprende también a unos hombres que han roto por completo con el ambiente judío, pero que siguen pensando con sus categorías [...] Este judeo-cristianismo fue evidentemente el de los cristianos venidos del judaísmo, pero también el de algunos paganos convertidos»[2].

El marco de este pensamiento judío es el de la apocalíptica. «Es una teología visionaria»[3].

Los escritos judeo-cristianos que han llegado hasta nosotros son relativamente numerosos. Proceden de Siria, del Asia Menor, de Egipto, de Grecia y hasta de Roma, siendo muy pocos los que procedan inmediatamente de Palestina. Son por tanto el eco de una amplia expansión del cristianismo por el mundo mediterráneo después de la forzosa dispersión de la primera comunidad de Jerusalén, especialmente en Antioquía, y después de la destrucción del templo en el año 70. Comprenden en primer lugar a los apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento[4]. Conocemos así una *Ascensión de Isaías* y los *Testamentos de los doce patriarcas*, un libro designado como *II Henoc*, pero también y sobre todo un «ciclo de Pedro» de origen antioqueno, que comprende un Evangelio, unos Hechos y un

2. *Ib.*, 37.
3. *Ib.* 6.
4. Cf. la nomenclatura completa de estos escritos, *ib.*, 35-86. La exposición siguiente depende en parte de la síntesis hecha por este libro, aun teniendo en cuenta las críticas que se le han hecho en el ambiente científico.

Apocalipsis (como en el ciclo canónico de Juan en el Asia Menor), un *Evangelio de los Nazareanos*, un *Evangelio de los Ebionitas*, un *Evangelio según los hebreos*, que conserva la tradición evangélica de los judeo-cristianos venidos de Palestina, un *Evangelio de los egipcios*. El modo de producción de estos escritos y su contenido son al mismo tiempo parecidos y diferentes de los escritos canónicos. «En efecto –escribe J. Daniélou–, a través de las categorías sacadas del Antiguo Testamento que constituía el fondo de su cultura teológica, los primeros escritores cristianos, canónicos y no canónicos, expresaron el contenido teologal de la vida de Jesús»[5]. También encontramos entre ellos algunos documentos litúrgicos, como la *Didaché* y las *Odas de Salomón*. Algunos escritos, tradicionalmente catalogados entre los Padres apostólicos, aparecen hoy como expresiones del judeo-cristianismo, por ejemplo la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma, la *Carta de Bernabé, El Pastor* de Hermas y hasta en cierta medida las *Cartas* de Ignacio de Antioquía.

Los judeo-cristianos, por consiguiente, propusieron a sus hermanos de raza así como a los paganos los misterios de la fe según una estructura semítica. Utilizaron en particular el género apocalíptico tal como se había elaborado y cultivado sobre todo en el judaísmo contemporáneo. Presentaron una profundización razonada de los elementos principales de la Buena Nueva, practicando una exégesis del Antiguo Testamento análoga a la de los judíos de la diáspora (cf. Filón y los autores alejandrinos), o siguiendo otras interpretaciones de las Escrituras próximas a los escritos palestinos atribuidos a los autores bíblicos (el *Testamento de Job*, por ejemplo). Respetaron sus métodos y practicaron el mismo tipo de creatividad interpretativa sobre los textos, pero haciendo intervenir ya el argumento profético relativo a Cristo. De esta manera constituyeron un puente entre la exégesis judía y la exégesis cristiana posterior, poniendo los fundamentos de la interpretación cristiana de las Escrituras.

La fe de los judeo-cristianos

¿Cuál era el contenido de la fe de los judeo-cristianos? El marco general de la dogmática judeo-cristiana, como acabamos de decir, es el de la apocalíptica. «El *dogma* cristiano primitivo y fundamental –escribe A. Paul– [...] tomó cuerpo espontáneamente en la lengua y en la escritura apocalípticas. [...] El dogma es en cierto modo *la visión hecha fórmula*»[6]. Pues bien, la apocalíptica se basa en una cosmología de la escala de los siete cielos, habitados por los diferentes seres corporales y espirituales, según una jerarquía concreta, siendo el séptimo cielo la morada de Dios. En función de esta estructura del cosmos celestial, reveladora del misterio, es como «se formularán los dogmas esenciales»[7]. Esta cosmología concede un lugar importante a los ángeles, así como a los demonios que sirven para interpretar el problema del mal. La angelología judeo-cristiana adquiere entonces un gran desarrollo en la literatura apocalíptica, tal como lo vemos en el Apocalipsis de Juan.

5. Cf. *ib.*, 135s.
6. A. PAUL, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, DDB, Paris 1992, 68.
7. *Ib.*, 171.

Los ángeles constituyen la primera creación y se distribuyen en diversas categorías en los diversos cielos, según su jerarquía. Están al frente de las diversas colectividades humanas y protegen igualmente a los individuos, siendo sus guardianes. Los demonios son ángeles caídos. En efecto, existía un arcángel superior, puesto al frente de un grupo de ángeles a los que estaba confiada la tierra. Pero, por envidia del hombre, ocasionó su propia ruina y se hizo pecador. Se convirtió en Satanás y fue castigado. Entre los demonios existe también una jerarquía, la de los demonios superiores, potencias capitaneadas por Belial, y los demonios inferiores o espíritus, que son los demonios tentadores. La revelación de los secretos divinos va ligada a la manifestación de las «tablillas celestiales» o del «libro del destino». El profeta es aquel que, en el curso de una ascensión a los cielos, se ve admitido a contemplar el contenido de estas tablillas para revelar a los hombres los designios de Dios.

A partir de estas categorías de la angelología es como la doctrina judeo-cristiana designa al Verbo y al Espíritu. Cristo es llamado ordinariamente Ángel. Se trata quizás de una reminiscencia del «ángel de YHWH», mensajero de las teofanías del Antiguo Testamento, en donde los cristianos leían una manifestación del Verbo. Pero también jugó un papel especial la apocalíptica, que conocía la transformación celestial, e incluso angélica, de las grandes figuras reales y cultuales. Por eso Hermas habla en su apocalipsis, *El Pastor*, del Verbo como «ángel glorioso» o «ángel muy venerable». Es él el que separa a los justos y a los pecadores, el que corona a los justos y los introduce en la torre que es la Iglesia. «Se trata de funciones divinas: el juicio de las almas, la recompensa de los justos, la concesión de la gracia, la agregación a la Iglesia de los santos»[8]. Este ángel glorioso tiene además una talla colosal, que supera infinitamente a la de los demás ángeles. «Esta representación ha pasado a la iconografía primitiva, en donde suele representarse a Cristo más grande que los personajes que le rodean»[9]. Pero Hermas modifica además el tema de los siete arcángeles del judaísmo tardío, para distinguir al Verbo de los otros seis: «Aquel hombre glorioso es el Hijo de Dios, y aquellos seis son los ángeles gloriosos que le rodean a derecha y a izquierda»[10]. En este mismo sentido se identifica a veces al Verbo con Miguel. Este ángel no es simplemente el que intercede por Israel, sino también el mediador entre Dios y los hombres (expresión que se encuentra en 1 Tim 2,5). La transcendencia del Verbo respecto a los otros ángeles está, pues, perfectamente marcada. Esta cristología angélica, ampliamente extendida, sobrevivirá hasta el siglo III. Pero el contexto de su uso demuestra que no puede comprenderse en el sentido de que el Verbo se asimile pura y simplemente a una criatura. Algunos autores quieren ver en esto el origen del «subordinacianismo» antes del concilio de Nicea, es decir, de la doctrina que subordina al Hijo respecto al Padre en un grado de ser inferior[11]. A su debido momento tendremos que volver sobre esta cuestión tan disputada hasta nuestros días[12].

8. *Ib.*, 207.
9. *Ib.*
10. HERMAS, *Pastor*, Sim. IX,12,8: trad. D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 1065s.
11. Como opina J. HADOT, *La formation du dogme chrétien des origines à la fin du IV^e siècle*, CUNIC, Charleroi 1990, 117-27.
12. Cf. *infra*, 182-185.

Se establece una identificación análoga entre el ángel Gabriel y el Espíritu Santo, ya que el ángel Gabriel fue el mensajero de la encarnación. Pero se encuentra igualmente la asimilación del Verbo a Gabriel y se aplican al Verbo otros títulos angélicos. Muchas veces el Verbo y el Espíritu se encuentran asociados entre sí; pero se subraya su transcendencia respecto a los «otros» ángeles. El tema de los dos serafines de Is 6,2 sirve para esta interpretación. Evidentemente, no hemos de buscar en esta literatura una formalización del tema trinitario. Pero el vocabulario angélico que se utiliza, con sus precisiones y correcciones, tiene por sentido poner al Verbo y al Espíritu «con» Dios en una transcendencia absoluta respecto a los otros ángeles. Esta manera de obrar será frecuente en la elaboración del vocabulario cristiano: se utilizan las categorías y las representaciones del Antiguo Testamento, pero se les hace sufrir una evolución semántica a través de un juego complejo de aproximaciones y de oposiciones, a fin de habilitarlas para que expresen la novedad cristiana.

La utilización de la denominación angélica para el Verbo está lejos de ser la única. El judeo-cristianismo dispone de una gran cantidad de títulos para hablar del Hijo de Dios. Se sirve de diversas expresiones semíticas, muchas de las cuales desaparecerán a continuación. Designa en particular a Cristo como el «Nombre» de Dios. Es sabido que en el Antiguo Testamento el Nombre suele designar al tetragrama YHWH. También es sabida la densidad del simbolismo del nombre, que en el mundo semítico manifiesta al mismo tiempo que oculta. Este uso aparece en el Nuevo Testamento (Rom 10, 12-13; Jn 17,6, en donde Cristo manifiesta en su propia persona el Nombre del Padre). Ignacio de Antioquía se siente «cargado de cadenas por el Nombre»[13]. Hermas desarrolla esta teología del Nombre a propósito del Hijo de Dios[14]. A menudo el «Nombre de Dios» designa al Hijo. De esta manera el Evangelio de verdad atestigua una cristología del Nombre auténticamente judeo-cristiana. Este empleo indica ya a su manera una identidad de ser entre el Hijo y el Padre, que se traducirá más tarde en identidad de naturaleza.

Al Verbo también se le llama Ley en la tradición judeo-cristiana. En el judaísmo contemporáneo la Torá es una realidad divina, preexistente, una especie de encarnación de la Palabra divina. Hermas identifica entonces a la Ley y al Hijo de Dios[15]. Justino asocia el término de Ley al de alianza o testamento: «Otro testamento rige ahora, otra ley ha salido de Sión»[16]. Finalmente, al Verbo se le llama Principio (*arché*), dentro del espíritu del prólogo de Juan; pero este término se convierte entonces en una categoría personal. También se le llama «día».

La expresión de la encarnación se inscribe a su vez en las concepciones de la apocalíptica judía. Puede decirse que este modo de expresión es «mítico» en el sentido que ha tomado hoy esta palabra; no ya una fábula, sino un modo de representación imaginaria de un dato religioso imposible de representar en sí mismo y lleno de sentido respecto a la relación del hombre con Dios. Se presenta a la en-

13. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* I,2; II, 1: *Padres apostólicos*, 448-449.
14. HERMAS, *Pastor*, Sim. IX,14,5-6; Vis. III,1,9: *Padres apostólicos*, 1069 y 949.
15. *Ib.*, Sim. VIII,3,1: *Padres apostólicos*, 1037.
16. JUSTINO, *Dial. cum Tryphone* XXIV, 1: trad. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos (s. II)*, 341.

carnación como una «bajada» del Hijo, que va atravesando sucesivamente los diversos cielos. Pero esta bajada tiene de particular que se le ocultó a los ángeles, idea que se encuentra ya en Pablo (1 Cor 2,8; Ef 3,9-11) y que se repite en Ignacio de Antioquía[17] sin duda bajo la influencia de la *Ascensión de Isaías*. El Espíritu se asoció a esta bajada, bajo el nombre de «Sabiduría». El parto de la virgen María es visto como un misterio realizado en el silencio y considerado como milagroso, así como la concepción virginal de Jesús, de la que hablan autores como Lucas y Mateo. Un tema que se desarrolla con simpatía, por ejemplo en Ignacio de Antioquía[18] es el de los magos y la estrella. En el momento del nacimiento de Jesús se manifiesta un astro de resplandor excepcional, símbolo del Mesías. Esta escena indica también la victoria de Cristo sobre los demonios, ya que los magos, asimilados a los sacerdotes idólatras, se convirtieron y adoraron a Jesús. Así pues, el combate de Cristo contra las fuerzas del mal se anticipa y comienza en su natividad. Del mismo modo, en su bautismo, Jesús desciende al Jordán, o sea, a las aguas de la muerte, para vencer allí al dragón. Por tanto, se establece un vínculo entre el bautismo y la pasión y hasta con la bajada a los infiernos. Ha sido vencido el príncipe del abismo. En esta misma perspectiva, el bautismo de agua es relacionado con el bautismo escatológico mediante el fuego del juicio (cf. Mt 3,11): en el bautismo, el Espíritu desciende sobre Jesús, que se ve liberado de este fuego. La natividad, el bautismo y la cruz se muestran así como las tres etapas de la redención.

La doctrina de la redención concede un amplio espacio a la bajada a los infiernos, que se recogerá más tarde como una afirmación del Símbolo occidental[19]. Esta visión de la salvación se refiere a la cosmología que ya hemos evocado; expresa la victoria de Cristo sobre las potencias del mal, el anuncio de la salvación a los justos y su liberación. En efecto, se trata de responder a la cuestión de la suerte de los justos que mueren antes de la venida de Cristo. Pero algunos documentos van más lejos y hablan de una resurrección que ya ha tenido lugar[20], rasgo muy interesante para la comprensión de los fines últimos. La bajada a los infiernos parece igualmente ligada al tema del bautismo, ya que la inmersión bautismal es considerada no solamente como una bajada a la muerte, sino también como una bajada a los infiernos, y la emergencia de las aguas equivale a la victoria de una resurrección[21].

Se destaca de la misma forma el sentido soteriológico de la ascensión: es la réplica cosmológica y apocalíptica de la encarnación, ya que también aquí hay una subida que corresponde a una bajada. Este tema estaba ya presente en el Nuevo Testamento (Ef 4,7-9), pero en este caso el tema recibe un mayor desarrollo. En su ascensión, Cristo vuelve a recorrer la escala de los siete cielos para llegar al cielo propiamente divino. Pero esta vez la subida triunfal de Cristo tiene lugar en su cuerpo y es manifestada a los ángeles que lo adoran. A veces la resurrección de Jesús se comprende también como una exaltación y una ascensión. Esta pers-

17. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* XIX,1: *Padres apostólicos*, 458.
18. *Ib.*, XIX, 2-3: *Padres apostólicos*, 458.
19. Cf. *infra*, 94.
20. Cf. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 298-299.
21. Cf. *Odae Salomonis*, XXII.

pectiva hará escuela en Justino, Hipólito, Orígenes, y hasta en los dos Gregorios, de Nacianzo y de Nisa. «La teología judeo-cristiana –escribe J. Daniélou– es una *theologia gloriae*»[22]. Incluso la cruz, convertida muy pronto en un emblema y en un signo cultual para los cristianos, es una cruz gloriosa y un signo de victoria. Es el instrumento de la salvación y, por este título, casi llega a identificarse con Cristo. Se la compara con diversos instrumentos humanos: el mástil o el arado, la «cabria» de elevación a Dios en Ignacio de Antioquía[23]. Justino e Ireneo en su celebración de la cruz siguen siendo los herederos de las ideas judeo-cristianas[24]. Su forma le confiere un simbolismo cósmico, ya que mira a las cuatro dimensiones del universo: su brazo horizontal expresa la universalidad de la salvación, mientras que su brazo vertical traduce la reconciliación del cielo y de la tierra. Su enlace da consistencia a la nueva creación, consolidándola, refundiéndola y unificándola. Es la potencia misma de Cristo. Esta cruz luminosa remite a la estrella de los magos. Lo mismo que había sido anunciada en el Antiguo Testamento mediante diversas figuras de bastones, de escaleras, de troncos o de árboles (la encina de Mambré), se convierte a su vez en una profecía del final de los tiempos, en donde se aparecerá como cruz escatológica. Los *Hechos de Andrés* (siglo II) contienen un célebre apóstrofe del mártir a la cruz, donde se dice:

> «¡Alégrate, oh cruz! [...] He venido hasta ti, que yo sé que eres mi bien. He venido a ti, que me has deseado. Reconozco tu misterio, por el cual fuiste plantada. Porque fuiste plantada en el mundo para afianzar lo que es inestable. Una de tus partes se extiende hacia el cielo para que signifiques al Verbo celestial. Otra se extiende a derecha y a izquierda, para derrotar la potencia envidiosa y enemiga y para juntar al mundo en uno solo. Otra ha sido plantada en la tierra para que tú ligues cuanto hay en la tierra y cuanto es subterráneo a aquello que está en los cielos. ¡Oh cruz! ¡instrumento de la salvación del Altísimo!»[25].

La doctrina judeo-cristiana deja también lugar a la Iglesia. Trata evidentemente del bautismo y de la eucaristía. Se recogerán estos puntos en el tomo III de esta obra. Su perspectiva apocalíptica la llevó, por otra parte, a concebir un «milenarismo», es decir, un reinado de mil años del Mesías y de los justos en la tierra antes de que pase finalmente el universo al mundo de la resurrección. Esta doctrina, atestiguada incluso en Ireneo y en Melitón de Sardes, procede de una lectura literal de ciertos textos del Apocalipsis de Juan. No será recibida en la Iglesia posterior, pero revivirá bajo formas culturales diversas a lo largo de la historia. (El discernimiento de su significado se expondrá en el tomo II, en el capítulo dedicado a la escatología).

El judeo-cristianismo «heterodoxo»

Una parte notable de la literatura judeo-cristiana, sin embargo, es considerada actualmente como «heterodoxa». Algunos investigadores han llegado incluso a

22. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 327.
23. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* IX, 1: *Padres apostólicos*, 453.
24. Cf. M. FÉDOU, *La vision de la croix dans l'oeuvre de saint Justin «philosophe et martyr»*: Recherches augustiniennes XIX (1984) 29-110.
25. Trad. J. PRIEUR (ligeramente modificada), *Acta Andreae*: CC, *Series Aprocryphorum*, 6, 738-740.

plantear a propósito de ella una primacía de la heterodoxia sobre lo que se convertirá más tarde en la «ortodoxia» cristiana. El punto principal se refiere a la negación de la divinidad de Cristo, particularmente en los Ebionitas, cuya apelación se debe no a un personaje, sino al término hebreo *ebión*, que significa «pobre». Su cristología ve en la persona de Jesús al mayor de los profetas, pero no al Hijo de Dios. Jesús, que nació de José y de María, fue elegido por Dios en su bautismo. Rigurosamente monoteístas, los Ebionitas no pueden concebir una fe en los tres nombres divinos. A su lado hay que mencionar a los Elkasaítas (del nombre de un personaje, llamado Eljai, o más ben término que procede del hebreo y que significa «fuerza oculta»), conocidos por Orígenes e Hipólito, y cuya doctrina es muy parecida a la de los anteriores. De la misma opinión eran Cerinto, Carpócrates y los diversos nombres que presenta Ireneo como una genealogía de la gnosis.

Este juicio retroactivo de la «heterodoxia», ¿puede apoyarse en testimonios de la época? En efecto, no podemos contentarnos con los informes de la ortodoxia ulterior sobre los orígenes. No se trata de una cuestión ociosa, ya que el discernimiento de los orígenes es siempre un problema especialmente delicado. En este caso, compromete a la especificidad cristiana respecto al judaísmo y a la continuidad de la fe. Se sabe que las primeras comunidades cristianas, contemporáneas de la redacción de los libros del Nuevo Testamento, conocieron reales diferencias –algunos hablan de fracturas–, a pesar de estar impregnadas de una gran sed de unidad. Esta cuestión es actualmente objeto de debates entre exegetas e historiadores. Ch. Perrot afirma, por su parte, que el movimiento que se deduce de los opúsculos neo-testamentarios es el que va «de las primeras diversidades a la unidad eclesial en construcción, y no ya el movimiento contrario»[26].

¿Puede decirse que el cristianismo naciente era capaz de integrar igualmente unas cristologías tan divergentes como las que se encuentran en algunos judeo-cristianos? Un primer discernimiento permite, según Turner, distinguir «una tradición de la gran Iglesia, alrededor de la cual pululan las sectas heterodoxas»[27]. El judeo-cristianismo heterodoxo es a su vez una prolongación de la heterodoxia judía. Porque el judaísmo encerraba en sí mismo la noción, si no la palabra, de ortodoxia y heterodoxia. Al lado de su corriente central, conocía algunos grupos cismáticos. Hegesipo, judío del siglo II llegado a la fe, habla con claridad de las siete herejías que existían en el pueblo judío y que estaban en la fuente de la heterodoxia cristiana[28]. El testimonio de Hegesipo invita a situar la primera heterodoxia cristiana en la frontera del judaísmo heterodoxo samaritano y del cristianismo[29]. Este dato establece un vínculo con el hogar original del gnosticismo «cristiano», que parece tener su fuente en la gnosis judía pre-cristiana. En todo caso, el judaísmo rabínico de la época polemizaba con los «herejes», entre los que se puede mencionar ciertamente a los judeo-cristianos. Por el otro lado, Igna-

26. C. H. PERROT, *Des premières communautés aux Églises*: RSR 79 (1991) 223-252, artículo que ofrece una nota bibliográfica sobre la cuestión.

27. Cf. H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and heresy in the Early Church*, Mowbray, London 1954, 97-143. Resumido por J. DANIÉLOU, *o.c.*., 87.

28. Noticia conservada por Eusebio, *HE* IV,22,2-3: trad. A. Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 244.

29. Cf. J. DANIÉLOU, o.c., 107.

cio de Antioquía es el testigo de una polémica cristiana muy antigua en contra de los cristianos judaizantes; en unas fórmulas que se han hecho célebres afirma que «absurda cosa es llevar a Cristo en la boca y judaizar. Porque no fue el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo»[30].

El judeo-cristianismo está para nosotros lleno de enseñanzas, en la medida en que atestigua la posibilidad para la fe cristiana de expresarse en culturas diferentes. Lo hace así en su cultura semítica original. Este horizonte da un mayor relieve a la inculturación próxima de este mismo cristianismo en el mundo griego. Pero el judeo-cristianismo antiguo no sobrevivió a la formidable expansión del cristianismo en los ambientes paganos. Al ser una minoría, aquejado de las tendencias heterodoxas que lo contaminaban, se vio más o menos relegado al rango de una secta[31]. Se encuentra sin embargo en el siglo IV en Mesopotamia del Norte una expresión semítica de la fe cristiana que tiene en Afraates, el sabio persa, un brillante representante[32]. Desde el punto de vista de la historia del cristianismo esta desaparición fue sin duda una lamentable pérdida.

2. El gnosticismo

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* Vrin, Paris 1947. – H. CORNÉLIS y A. LÉONARD, *La Gnose eternelle,* Fayard, Paris 1959. – R. M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes,* Seuil, Paris 1964. – M. SCOPELLO, *Les Gnostiques,* Cerf, Paris 1991.

Algunos elementos del judeo-cristianismo están cerca de la gnosis. Se da por tanto un entrecruzamiento parcial entre los dos. Pero el gnosticismo plantea problemas específicos a la interpretación de los orígenes cristianos.

Entre «gnosis» y «gnosticismo» hay que admitir actualmente una distinción que es ya firme entre los investigadores: la primera designa una tendencia constante del espíritu humano que busca el sentido de la vida en el conocimiento; el segundo es un movimiento histórico que se desarrolló en los siglos II y III y que nos ocupa ahora[33]. Así pues, el gnosticismo es una manifestación histórica de la gnosis, cuyo nombre (*gnôsis*) significa «conocimiento». Se trata de un vasto movimiento religioso cuyo desarrollo es contemporáneo de los orígenes del cristianismo. Lo conocemos, en parte, gracias a las antiguas fuentes cristianas, a través de las refutaciones de los heresiólogos cristianos que citaron ampliamente a sus adversarios: Justino, Ireneo, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio de Salamina y Eusebio; por otra parte lo conocemos gracias a las fuentes originales que se han encontrado a lo largo de este siglo, especialmente con el descubrimiento en 1945 de los cuarenta escritos de Nag-Hammadi (Egip-

30. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.* X,3: *Padres apostólicos* 464s.
31. Cf. M. SIMON, *o.c.*
32. Cf. AFRAATES EL SABIO PERSA, *Expositiones*: *SC* 349 y 359.
33. Cf. M. SCOPELLO, *o.c.*, 13.

to), entre los que se encuentra el *Evangelio de verdad*, y con el de los manuscritos de Qumrân en 1947.

El gnosticismo es una doctrina que define la salvación por medio del conocimiento. Para tener una idea global de él, fijémonos en estas dos definiciones, la de un gnóstico antiguo y la de un sabio moderno:

> *Definición de Teodoto:* «La gnosis: ¿Qué éramos? ¿en qué nos hemos convertido? – ¿Dónde estábamos? ¿adónde hemos sido arrojados? – ¿Hacia qué fin vamos corriendo? ¿De dónde hemos sido rescatados? – ¿Qué es la generación? ¿Y la regeneración?»[34].
>
> *Definición de Charles-Henri Puech:* «Se llama o se puede llamar gnosticismo –también gnosis– a toda doctrina y a toda actitud religiosa basada en la teoría o en la experiencia de la obtención de la salvación por medio del conocimiento»[35].

El gnosticismo contemporáneo de los orígenes cristianos es por tanto un «conocimiento perfecto», obtenido por revelación e iluminación en el curso de una experiencia interior. Esta revelación procura la salvación, entendida como una regeneración o como el retorno del gnóstico a su yo original y al principio divino que lo constituye, a pesar de su destierro en el mundo material inferior que intenta atraparlo en sus redes. El gnóstico no es verdaderamente de este mundo. Sólo en él el hombre interior y espiritual es capaz de salvación, no ya el cuerpo ni el alma inferior.

Pero la gnosis, entendida en su sentido más amplio, es una tendencia profunda y constante del espíritu humano; por tanto, se puede hablar de «gnosis eterna». La época contemporánea conoce algunas de sus nuevas manifestaciones. Por otra parte, la psicología de las profundidades se interesa por el mundo de las representaciones gnósticas, en cuanto que son proyecciones del inconsciente humano.

Los orígenes del gnosticismo

En el plano de la historia, el origen y la evolución del gnosticismo son poco conocidos. Sin hablar de los pródromos iranianos de la gnosis, se puede hablar de una pre-gnosis griega y de una pre-gnosis judía. En efecto, del lado griego, Platón puede ser considerado como un antepasado de la gnosis con su concepción de la reminiscencia y sus exégesis alegorizantes de los mitos de la religión griega. En todo caso, el movimiento platónico, que alegorizó a su vez todos sus escritos, sería uno de los vehículos de la gnosis. Más tarde, los griegos, al entrar en contacto con las religiones de los misterios de Oriente y de Egipto, intentaron trasponerlas en una «sabiduría», siempre por el método de la alegoría. Del lado judío, Palestina se presenta como «la cuna posible del movimiento gnóstico» (Cornélis, Doresse). Algunas «sectas judías» presentan rasgos gnósticos, como los esenios de Qumrân, los samaritanos y otros grupos mencionados por Hegesipo, que presentaba a la heterodoxia judía como el *humus* original del gnosticismo cristiano[36]. Según los estudios recientes, el puente entre la gnosis y el judaísmo estaría constituido sobre todo por la «mística de la Merkabah», que puede obser-

34. Citado por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extracta Theodoti*: *SC* 23, 203.
35. Ch. H. PUECH, *Annuaire du Collège de France*, año 53, 163.
36. Cf. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 105.

varse en *1 Henoc* y en otros apocalipsis palestinos, e incluso en algunos textos alejandrinos del siglo II a. C.[37]. Para estos gnósticos el conocimiento de la Ley depende de un modo de interpretación cuya clave está reservada a los iniciados. Del mismo modo, la apocalíptica judía y las especulaciones cosmológicas a las que se entrega pueden coincidir con ciertos temas gnósticos. En la confluencia de las tendencias gnósticas griegas y judías hay que señalar a Filón de Alejandría (20 a. C. - 40 d. C.).

El gnosticismo cristiano

Este entorno nos permite comprender el nacimiento del gnosticismo cristiano. Procede de los ambientes más o menos disidentes del judaísmo, sobre todo helenístico. Los escritos joánicos polemizan ya con los primeros gnósticos cristianos: el Apocalipsis menciona a los nicolaítas (Ap 2,6 y 15). Juan, según Ireneo, se encontró con Cerinto en Éfeso; Satornil enseñó en Antioquía. Más tarde, Ireneo trazó una genealogía de la gnosis, que se trasmitió por tradición secreta de maestro a discípulo desde Simón el Mago (cf. Hch 8), a través de Menandro, Satornil, Basílides e Isidoro. También Epifanio es hijo de Carpócrates. Esta reconstrucción, que no presenta las debidas garantías de historicidad, representa sin embargo el funcionamiento de la gnosis.

A mediados del siglo II la historia del gnosticismo cristiano se ilumina con sus dos grandes figuras: Valentín y Marción. Valentín, natural de Alejandría, recibió allí su educación en tiempos del emperador Adriano. Vino luego a Roma y rompió con la Iglesia durante el pontificado de Aniceto. Es el teólogo del pleroma de los treinta eones, doctrina apoyada en una exégesis alegórica de los textos de la Escritura. Entre sus discípulos orientales se cuentan Bardesanes y Marcos; entre los occidentales, Tolomeo y Heracleón. La escuela valentiniana es la que más conocieron los Padres de la Iglesia.

Marción, nacido en el Ponto por el 85, discípulo de Cerdón, vivió también en Roma. Dualista, piensa que el vino nuevo del Evangelio no puede conservarse en los viejos odres del Antiguo Testamento que él rechaza. El Padre lleno de amor de Jesús no puede ser el mismo que el Dios vengador de la Antigua Alianza. Apeles fue su discípulo. Las opciones deliberadas y arbitrarias que Marción llevó a cabo en los escritos neotestamentarios contribuyeron a su manera a la constitución del canon del Nuevo Testamento, debido a las reacciones que provocaron.

Frente a este movimiento, la fe cristiana se comprendió ordinariamente como la «verdadera gnosis». Este término ocupa un amplio espacio en el pensamiento paulino (cf. 1 Cor 27-8; 2 Cor 12,2-4; Col 2,2-3), que conoce dos trilogías, la de la fe-esperanza-conocimiento (gnosis) y la de la fe-esperanza-caridad[38]. La idea de conocer y la de la salvación por el conocimiento está también presente en el evangelio de Juan (Jn 17,3). Ireneo denuncia la «falsa gnosis». Así pues, el combate con los gnósticos se llevará a cabo contra esa «pretendida» o «falsa» gnosis (Ireneo) por obra de la «verdadera gnosis» (Clemente de Alejandría y Orígenes).

37. Dato comunicado por M. André Paul, a quien agradezco sus sugerencias sobre el judeo-cristianismo.

38. Cf. J. DUPONT, *Gnôsis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Gabalda, Paris 1949.

Las grandes características del movimiento gnóstico

Hay algunos rasgos que caracterizan al gnosticismo antiguo: su gran uso de las representaciones mitológicas; su interpretación muy imaginativa de las Escrituras, que concede un lugar privilegiado a los primeros capítulos del Génesis y practica el simbolismo de los números; su afición a la apocalíptica; su esoterismo fundamental, que se traduce en un «elitismo», dado que el gnóstico goza de la revelación de un secreto reservado a los iniciados; su actitud anti-cósmica y anticarnal: el mundo visible es malo, ya que es el fruto de una decadencia; por eso mismo, el hombre es prisionero de un cuerpo incapaz de salvación, lo cual da origen a una interpretación doceta de la cristología: la humanidad de Cristo no es más que aparente (*dokein*) y no pudo sufrir en la cruz; su actitud anti-histórica: el hombre es prisionero del tiempo y tiene que ser liberado de él; su actitud anti-nómica o dualista: el mundo es una mezcla de dos naturalezas contrarias e inconciliables (luz y tinieblas); por tanto, el gnóstico tiene que escaparse del mundo inferior y liberar su parentesco espiritual con el mundo superior; finalmente, su metafísica de intermediarios, a través de los cuales el gnóstico tiene que remontarse a su origen y encontrar en él su fin.

La gnosis valentiniana, en particular, distribuye a la humanidad en tres grupos determinados en función de su origen: los «espirituales», los puros (o *pneumáticos*), es decir, los gnósticos que son los «verdaderos cristianos» y que se salvarán; los que son fruto del Demiurgo o del dios «intermedio» (los *psíquicos*), en los que identifican a los cristianos de la gran Iglesia; y finalmente, los «materiales» (o *hílicos*), que están excluidos de toda salvación. De este modo la libertad humana no desempeña ninguna función en la salvación.

Ortodoxia y heterodoxia de los gnósticos

La gnosis cristiana planteó y sigue planteando todavía hoy numerosos problemas de discernimiento: en los grandes teólogos gnósticos, ¿qué es lo que se deriva de una expresión auténtica de la fe cristiana y qué es lo que debe considerarse como «herejía»? Según Turner, «en aquella época se extiende una amplia zona de penumbra entre la ortodoxia y la herejía»[39]. Los maestros gnósticos manifiestan un talento teológico indiscutible. Algunos, como Harnack[40], han querido ver en ellos a los primeros teólogos cristianos, los primeros que hicieron pasar el mensaje de Cristo al ambiente griego; al contrario, la interpretación católica de antaño los rechazaba, como los antiguos Padres, y los situaba en el terreno de la total heterodoxia. Hoy algunos autores católicos como A. Houssiau, J. Daniélou y A. Orbe, y también protestantes, como G. K. Kretschmar y R. M. Grant, han devuelto sus credenciales a la literatura gnóstica y han subrayado las estrechas relaciones de pensamiento entre los doctores gnósticos y los cristianos. A. Orbe ha llegado incluso «a esta conclusión paradójica: que a veces los gnósticos han expresado la doctrina ortodoxa, o algunos de sus aspectos, de una forma más satisfactoria que como lo habían hecho sus contemporáneos ortodoxos»[41]. Por otra parte, «no toda

39. H. E. W. TURNER, citado por R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, o.c., 156.
40. A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes (1893)*, Cerf, Paris 1993, 19-20.
41. R. M. GRANT, *o.c.*, 155-156. Cf. A. ORBE, *Estudios valentinianos, I-V*, en *Analecta Gregoriana*, 65, 83, 99-100, 113, 158, Roma 1955-1956.

expresión utilizada por un doctor gnóstico expresa necesariamente una doctrina gnóstica»[42]. Hay, por ejemplo, en las cartas de Valentín muchas fórmulas auténticamente cristianas. Algunos doctores gnósticos fueron personalidades y teólogos de primer plano. No pocas de sus exégesis y de sus ideas deben ser acogidas con gran atención. Se puede establecer cierto paralelismo entre sus doctrinas y las del cristianismo: presentan el misterio de Dios en una teología de pleroma; dan cuenta de la caída; tienen una teología de la creación y de la salvación en la que las diversas manifestaciones de Jesús o de Cristo tienen un lugar decisivo; tienen una escatología; constituyen una Iglesia.

Sin embargo, sea lo que sea de las diferencias, hoy imposibles de determinar con certeza, entre la ortodoxia y la gnosis, y de la afinidad de ciertos temas que justifican la expresión de «gnosis cristiana», no se puede ni mucho menos afirmar que la literatura gnóstica en sus tesis fundamentales pueda representar a la primera teología cristiana. El dualismo profundo que mantiene es radicalmente extraño al cristianismo y arrastró consigo una cristología «doceta» que está en contradicción formal con el misterio de la encarnación, al no reconocer en Cristo más que la «apariencia» de una humanidad. La teogonía de los treinta eones de Valentín no tiene nada que ver con el misterio trinitario. Su doctrina tampoco deja lugar a la libertad humana. Esta gnosis no puede constituir una primera ortodoxia cristiana, llamada a transformarse ulteriormente en otra.

Así es como, en reacción contra los peligros que representaba la gnosis en las comunidades cristianas, la «gran Iglesia» formalizó y a veces estableció los grandes ejes de su ortodoxia: establecimiento del canon de las Escrituras contra las amputaciones a las que procedía Marción; establecimiento de fórmulas de fe que habrían de convertirse en Símbolos; aparición de un episcopado representativo de la sucesión apostólica del ministerio, del que se entiende que fue constituido para mantener la verdad de la fe. Esta nueva regulación de la vida de fe no se hizo sin la pérdida de una cierta «libertad creadora»[43] en beneficio de una institución preocupada de su autodefensa. Pero se trata de una reacción «visceral», sin la cual no podría explicarse el rechazo masivo de la gnosis, expresado en Justino, Ireneo y sus sucesores.

> «El rechazo de la gnosis por parte de la Iglesia, así como por la Sinagoga, tuvo una gran importancia –escribe R. M. Grant–. Es ante todo el reconocimiento por los cristianos, de origen occidental o judío, de la realidad del tiempo y del espacio e incluso me atrevería a decir del hecho de que no dejaran de venerar en Dios al Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Contra todos los ataques gnósticos, la Iglesia conservó el Antiguo Testamento y sostuvo firmemente que la historia de Jesús no tenía que comprenderse en términos puramente simbólicos»[44].

3. El discurso cristiano de los Padres Apostólicos hasta Ireneo

El estudio del judeo-cristianismo y de la gnosis nos ha permitido encontrarnos ya con las primeras generaciones de los Padres de la Iglesia de finales del siglo I

42. R. M. Grant, *o.c.*, 155, citando a Van Unnick.
43. *Ib.*, 156.
44. *Ib.*, 157.

y del II, que se suelen llamar «Padres apostólicos» y «apologetas». Esos hombres tienen una función oficial en la Iglesia, siendo algunos de ellos obispos y los otros responsables de escuelas catequéticas. Varios de ellos son judeo-cristianos y la mayor parte de los mismos tuvieron que enfrentarse con la gnosis. No es inútil trazar la evolución de su discurso teniendo ante la vista su intención primordial y sus destinatarios

El primer discurso pastoral y litúrgico

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: *La doctrine des douze apôtres (Didaché)*, ed. W. Rordorf y A. Tuilier, SC 248, 1978. – CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, ed. A. Jaubert, SC 167, 1971. – IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres; P*OLYCARPE DE SMYRNE, *Aux Philippiens; Martyre de Polycarpe*, ed. P. Th. Camelot, SC 10bis, 1969. – *Homélie du IIe siècle*, entendida como *IIe Épître de Clément aux Corinthiens*, ed. H. Hemmer y A. Piard, *Pères apostoliques* II, TD 1909; o *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris 1991, 124-145. – *Epître dite de Barnabé*, ed. P. Pringent y R. A. Kraft, SC 172, 1971. – HERMAS, *Le Pasteur*, ed. R. Joly, SC 53, 1958. – Estos textos se encuentran recogidos y traducidos al español en *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC 65, Madrid [5]1985.

La primera literatura patrística es pastoral y litúrgica. Se trata de cartas que unos obispos u otros responsables de las Iglesias dirigen a sus comunidades: Clemente (o la Iglesia) de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna; la carta puesta bajo el patrocinio de Bernabé (compañero de Pablo); son también homilías, como la homilía llamada antiguamente *Segunda carta de Clemente (a los Corintios)*. Toman el relevo directamente de las cartas apostólicas del Nuevo Testamento. También, un relato de martirio (*Martirio de Policarpo*), un documento catequético, litúrgico y canónico (la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*). Finalmente, el apocalipsis original que trae a la Iglesia un mensaje de penitencia, titulado *El Pastor*, que tiene por autor a un laico, Hermas. En estos primerísimos discursos se expresa la vida de las comunidades cristianas, con su fe, sus dificultades y sus conflictos, sus instituciones y su liturgia.

Todos estos documentos son la expresión de una preocupación *ad intra*: se trata de mantener el buen orden y la unidad en las comunidades; de darles unas enseñanzas y exhortarlas a la fortaleza ante el martirio siempre posible; de llamar a la conversión a los que no son fieles a su compromiso cristiano; de velar por la organización de las comunidades. Excepto el *Pastor* de Hermas, son obras breves, surgidas de la necesidad o de la actualidad. En su conjunto estos autores no se apoyan en un Nuevo Testamento ya constituido y reconocido como Escritura. Para ellos «las Escrituras» designan a los libros del Antiguo Testamento. Si conocen algunas epístolas paulinas, no citan a los evangelios, aunque se refieren a las palabras del Señor heredadas por la tradición oral[45]. Pero han heredado espontáneamente el principio de la exégesis, apostólica y judeo-cristiana, que ve en el

45. Cf. el debate suscitado a este propósito entre las posiciones divergentes de E. MASSAUX, *L'influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, reimpresión, University Press, Leuven 1986 y H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Akademie Verlag, Berlin 1957, resumido por F. Neyrinck en su presentación de la nueva edición de Massaux.

Antiguo Testamento una larga profecía del acontecimiento de Jesucristo. Esta literatura es modesta, a veces balbuceante. Se muestra más pobre que la del Nuevo Testamento. Pero es una buena manifestación de la audacia y del riesgo de tomar la palabra que asumieron unos hombres que tenían ya conciencia de que no eran los apóstoles.

El discurso apologético

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: JUSTINO, *Dialogue avec Tryphon,* ed. G. Archambault, 2 vols., TD, 1909; *Apologies,* ed. A. Wartelle, Études augustiniennes, Paris 1987. – ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens,* ed. B. Pouderon, SC 379, 1992. – THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus,* ed. G. Bardy y J. Sender, SC 20, 1948. – *À Diognète,* V,1-VI,1, ed. H. I. Marrou, SC 33bis, 1965. – ORIGÈNE, *Contre Celse,* ed. M. Borret, SC 132, 136, 147, 150, 227, 1967-1976; muchos de estos textos están recogidos y traducidos en *Padres apologistas griegos* (s. II), ed D. Ruiz Bueno, BAC 116, Madrid 1954.

Desde la mitad del siglo II, esta literatura deja sitio en lo esencial a una literatura apologética de defensa y de ilustración de la fe cristiana, primero frente a los adversarios de fuera, los judíos y los paganos, y luego contra los adversarios que se manifiestan dentro de la propia Iglesia, los herejes.

El Discurso a los judíos está ilustrado principalmente por el *Diálogo con Trifón* de Justino, escrito según el modelo lejano de los diálogos platónicos. La ficción literaria recoge el eco de las discusiones reales de aquella época entre los judíos y los cristianos. Lo esencial del debate opone a dos sistemas coherentes de interpretación de las Escrituras: el sistema cristiano ve en Jesús al Cristo, es decir, al Mesías, que es la clave de las Escrituras. Por consiguiente, contradice radicalmente a la interpretación rabínica, para la que el Mesías está aún por venir, un Mesías cuya manifestación gloriosa es imposible reconocer en la muerte ignominiosa en la cruz de Jesús de Nazaret. Justino es para nosotros el primer testigo de una argumentación bíblica organizada a partir de la relación entre los dos Testamentos. Antes de Justino, Aristón de Pella había escrito una discusión entre Jasón (un judeo-cristiano) y Papisco (un judío de Alejandría) a propósito de Cristo. Pero este diálogo se ha perdido, así como las apologías a los judíos de Apolinar de Hierápolis.

Pero *El Discurso a los paganos* representa una urgencia mayor todavía, ya que el verdadero peligro para las comunidades cristianas nacientes viene de parte de ellos: además de las persecuciones, los paganos ridiculizan y calumnian la fe y la práctica de los cristianos. Van repitiendo que éstos adoran a una cabeza de asno, que practican el incesto y el asesinato ritual de niños; en definitiva, les acusan de ser ateos. En efecto, los cristianos no eran ni judíos ni paganos; formaban una «tercera raza» (*triton genos*, dice Arístides de Atenas) en la humanidad. Justino tiene la valentía de dirigirse a las más altas autoridades del imperio, el emperador y el senado, para presentarles una apología de la fe cristiana hecha en nombre de la razón. En este discurso racional que intenta exponer una verdad universal, Justino no vacila en establecer ciertas relaciones entre el cristianismo y algunos aspectos de la filosofía y de la religión pagana, y hasta con la mitología. Desarrolla la doctrina de las «semillas del Verbo» presentes en todos los pueblos. Mantiene

que los filósofos griegos se inspiraron en los profetas, que son anteriores a ellos. También utiliza el argumento profético, pero con mayor discreción. He aquí cómo responde a la acusación de ateísmo:

> «De ahí que se nos dé también nombre de ateos; y si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto al Dios verdaderísimo, padre de la justicia y de la castidad y de las demás virtudes, en quien no hay mezcla de maldad alguna»[46].

De este discurso a los paganos Justino es el testigo más cualificado, pero no el único; antes de él Cuadrato y Arístides de Atenas habían escrito apologías al emperador Adriano. Un discípulo de Justino, Taciano, escribirá después de él un *Discurso a los griegos*. Otras apologías se han perdido. Después de él, Atenágoras envió a Marco Aurelio y a su hijo Cómmodo una *Súplica a propósito de los cristianos*. Lo mismo hará Teófilo de Antioquía dirigiéndose a su amigo pagano Autólico. La carta *A Diogneto*, de la que sabemos quién es el destinatario, pero no quién es el autor, es también una apología del cristianismo escrita en los últimos años del siglo II. Sigue siendo célebre la definición que da de los cristianos:

> «Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque no habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás.[...]. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no abandonan los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos [...]. Hacen bien, y se los castiga como malhechores; castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio. Mas, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»[47].

Esta literatura cristiana no podía menos de provocar la respuesta de los paganos. La gran respuesta del paganismo a los «filósofos» cristianos fue obra de Celso, con la publicación en el año 178 de su *Discurso verdadero*, que intentaba ser una réplica a los «falsos discursos» de los cristianos. Celso no ignoraba los escritos de Justino. Tenía además un conocimiento real de las Escrituras: cita a menudo las palabras de los evangelios. Aunque no tiene reparos en acudir a los calificativos injuriosos contra los cristianos («montón de gente inculta», «de costumbres perniciosas», «charlatanes e impostores»), se guarda mucho de dar oídos a las acusaciones groseras contra los cristianos tachados de antropófagos o incestuosos. Su argumentación es mucho más fina. Critica la historia bíblica, la resurrección de Cristo y las «cosas absurdas» contadas por los apóstoles y sus sucesores. Subraya la superioridad de las ideas religiosas y filosóficas de los grie-

46. JUSTINO, *I Apologia*, VI,1: *Padres apologistas griegos*, 187.
47. *Ad Diognetum* V,1 - VI,1: *Padres apostólicos*, 850s.

gos. Pero plantea además el problema político de una religión nueva que se niega a dar culto al emperador. Vale la pena cogerle el tono a la obra:

> «La raza de los judíos y de los cristianos puede compararse con una bandada de murciélagos, con hormigas salidas de su agujero, con ranas que celebran un consejo alrededor de un charco, con gusanos que forman una asamblea en el rincón de un cenagal, disputando juntamente cuáles de entre ellos son los más pecadores y diciendo: "Dios nos lo ha revelado y predicho todo a nosotros de antemano; se ha olvidado del mundo entero y del movimiento de la tierra, se ha despreocupado de la amplitud de la tierra; gobierna para nosotros solos; comunica con nosotros solos por medio de sus mensajeros, sin dejar de enviarlos y de buscar por qué medio estaremos unidos a él para siempre"»[48].

Celso dirigió contra el cristianismo una de las críticas más radicales de la historia. Sus argumentos siguen teniendo hoy cierto impacto. El eco de su obra debió ser importante, ya que tres cuartos de siglo más tarde se pidió a Orígenes que la refutase. Así lo hizo en una largo tratado titulado *Contra Celso*, nueva apología del cristianismo en donde «vemos como en un espejo la lucha entre el paganismo y el cristianismo [...]. (Celso y Orígenes) son dos hombres de una cultura que representan a los dos mundos»[49]. Orígenes cita el texto de Celso de manera tan copiosa que nos permite reconstruir ampliamente el opúsculo de su adversario, que se ha perdido.

El discurso contra los herejes

> LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984. – CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote,* 78, 2, trad. F. Sagnard, SC 23, 1948.

Los judíos y los paganos representan a los adversarios de fuera. Pero en aquellos mismos momentos la Iglesia tiene que enfrentarse con los «disidentes» de dentro e inaugurar un discurso anti-herético. Ya hemos visto la aparición de una primera forma de heterodoxia en ciertas tendencias judeo-cristianas «judaizantes» y en el gnosticismo. Pues bien, estos dos fenómenos de sincretismo religioso se producen en un momento en que los Símbolos de la fe están aún en su prehistoria. Pablo y Juan se las tuvieron que ver ya con los ambientes gnósticos. El gnosticismo puede considerarse como la primera herejía cristiana, ya que se desarrolla fuera de toda regla de fe. Constituyó un movimiento tan fuerte y poderoso y ejerció tal seducción sobre la vida de las comunidades, multiplicando gracias a su proselitismo los pequeños grupos «sectarios», que los responsables de las Iglesias consideraron que su refutación era una nueva urgencia para ellos. Por eso Justino se vio llevado a escribir un *Libro contra todas las herejías* y un *Contra Marción*, hoy perdidos, que influyeron en Ireneo. Lo imitó Hegesipo. Su tono era polémico y se seguía la dinámica de la exclusión. Pero también los gnósticos, a su vez, aplicaban la exclusión[50]. El conflicto entre los unos y los otros se refería a la identidad cristiana, que cada grupo reivindicaba en su favor y negaba al otro.

48. Texto en Orígenes, *Contra Celsum* IV,25: *SC* 136, 239.
49. J. QUASTEN, *Patrología I*, BAC, Madrid 1961, 367.
50. M. SCOPELLO, *Les gnostiques*, o.c., 116.

Pero el gran campeón de la fe cristiana contra las herejías fue Ireneo de Lión, natural de Esmirna, en donde dice que conoció en su niñez al anciano Policarpo; su célebre libro lleva como título original: *Exposición y refutación de la pretendida gnosis*, pero es conocido más generalmente como *Contra las herejías*. Con un espíritu muy moderno procura exponer primero la doctrina de sus adversarios, opinando que «ya es una victoria contra ellos el haberlos dado a conocer»[51]. Los «desenmascara» y les hace salir del secretismo que constituía un elemento de su prestigio. Los refuta primero por la razón mostrando sus contradicciones internas y mutuas. Pero esto no basta: se empeña en refutarlos también por las Escrituras, manejadas según la tradición oficial de la Iglesia, es decir, manifestando el acuerdo que reina entre las palabras de los profetas y las del Señor y los apóstoles, es decir, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ireneo desarrolla una gran argumentación escriturística de alcance dogmático. Pero este largo recorrido por las Escrituras lo lleva a discernir las armonías del proyecto de Dios, de esa gran «disposición» o «economía» divina que anuncia y que realiza la salvación de los hombres en Jesucristo. Trayendo toda la novedad con su venida, Cristo «recapitula» en la brevedad de su existencia toda la historia de la humanidad, desde sus orígenes hasta su fin, es decir, la resume y la asume, la libera y la acaba, para llevarla a su cumplimiento y poner al hombre en comunión con Dios. En él, el discurso cristiano da un paso de gigante: Ireneo es sin duda alguna, como dice Altaner, «el padre de la dogmática católica»[52].

II. TRADICIÓN Y REGLA DE FE

La breve presentación que acabamos de hacer de los escritos judeo-cristianos, del gnosticismo y de los primeros desarrollos del discurso patrístico ha mostrado que la cuestión de la «regla» o de la normatividad de la fe atraviesa estructuralmente los primeros discursos cristianos. Sean cuales fueren las diferencias entre las corrientes, las zonas de sombra más o menos difumninada entre la ortodoxia y la heterodoxia, y la discreción de los testimonios sobre el funcionamiento de una regulación de la fe en una época en que todavía estaban en mantillas las instituciones llamadas a lograrla, lo cierto es que era imposible dar cuenta de los documentos sin tener inmediatamente ante los ojos este aspecto de las cosas. Estos testimonios originales, en su complejidad y en sus divergencias, eran portadores del mensaje cristiano: en ellos estaba ya presente la referencia a los principales artículos de la fe y por tanto a lo que se llamará posteriormente el «dogma» o los «dogmas».

1. El dogma antes del dogma: La regla de fe

Si el contenido del dogma tiene una historia, también la tiene el sentido de esta palabra. En la época de los orígenes el término «dogma» es un anacronismo.

51. Ireneo, *AH* I,31,3; Rousseau, 134.
52. B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 144.

La palabra aparece sin duda en algunos escritos (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía). La *Didaché* habla del «precepto del evangelio» (*to dogma tou euaggeliou*)[53]; pero esta palabra no tiene el sentido teológicamente elaborado que le dará el concilio Vaticano I, para el que es dogma de fe toda verdad revelada por la Palabra de Dios y propuesta para creerla, en cuanto revelada, por el magisterio de la Iglesia[54]. En aquella época oscila entre el sentido de «decisión» y de «doctrina». La formalización progresiva del concepto estará ligada al desarrollo de las mismas formulaciones dogmáticas, elaboradas en nuevos tipos de lenguaje[55].

Pero la realidad que el término «dogma» está llamado a designar existe ya. Se trata del Evangelio y de su mensaje, de su autoridad única en el orden de la fe y de las condiciones de fidelidad a su verdad. Por tanto, es legítimo hacer que una historia de los dogmas tenga su punto de partida en ese primer umbral en el que una literatura cristiana post-apostólica empieza a diferenciarse de los escritos del Nuevo Testamento. Si no hay todavía concilios –habrá que aguardar a finales del siglo II para ver la celebración de los primeros concilios locales y al siglo IV para la reunión del primer concilio ecuménico de Nicea–, existe ya una conciencia viva de que la fe cristiana supone una *normatividad*, o una *regla*, o también unos *artículos* de fe.

La idea de que la fe cristiana tiene que permanecer fiel a sí misma, mantener su autenticidad y no admitir mezcla alguna con doctrinas extrañas, está ya presente en el Nuevo Testamento. Se expresa en la polémica emprendida por Pablo contra los Gálatas judaizantes, cuando proclama el anatema contra todo el que anuncie un evangelio diferente del que él mismo ha proclamado (Gal 1,8-9). La encontramos de nuevo en la decisión colegial de los Hechos de los apóstoles en relación con la negativa a imponer las observancias judías a los cristianos procedentes del paganismo (Hch 15). La interpretación retrospectiva que ve en esa reunión el «concilio de Jerusalén» expresa una profunda verdad. La primera decisión (el término *dogma* se emplea en Hch 16,4), que bajo la forma de una norma disciplinar cubría una afirmación doctrinal de capital importancia para el porvenir del cristianismo, fue tomada por una asamblea colegial compuesta de «apóstoles y de ancianos (o presbíteros)» (Hch 15,6). Esta asamblea ofrece el modelo simbólico de las futuras reuniones conciliares de los obispos «sucesores de los apóstoles».

La preocupación por la «ortodoxia», en el sentido etimológico de la palabra, o sea por el mantenimiento de la autenticidad de la fe frente a las desviaciones que la acechaban, se expresa ampliamente en las llamadas epístolas pastorales del *corpus* paulino (1 Tim 6,3-6; 2 Tim 4,1-4; Tit 3,10-11). En efecto, existen «heterodidáscalos» (1 Tim 1,3; 6,3), es decir, maestros que enseñan una doctrina distinta de la verdadera fe. El autor de la primera carta a Timoteo acaba su escrito con el consejo de evitar «las vanas palabrerías de los impíos y las contradicciones de la falsa ciencia (*pseudognosis*)» (1 Tim 6,20). Así pues, ya entonces asomaba el peligro de la gnosis. Del mismo modo, la segunda carta de Pedro habla de «pseudoprofetas» y de «pseudodidáscalos» (2 Pe 2,1), capaces de introducir en el

53. *Didaché* 11,3: *Padres apostólicos*, 89.
54. Cf. *DzS* 3011; *COD* II-2, 1641.
55. Cf. W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Casterman, Paris 1967, 28-36. Las determinaciones relativas a la palabra «dogma» en los tiempos modernos se tratarán en el t. IV de esta obra.

pueblo doctrinas perniciosas. Se condenan ciertas tendencias y grupos que ponen en discusión la doctrina de la Iglesia o que no se inscriben en la comunión de vida de sus comunidades: se emplea ya el término *hairesis*, que oscila entre el sentido de «escuela», de «secta» o de «facción», con un significado cada vez más peyorativo (1 Cor 11,19; Gál 5,20; 2 Pe 2,1; Tit 3,10), lo mismo que habían hecho los judíos a propósito de los cristianos («la secta de los nazarenos»: Hch 24,5 y 14). Sabida es la suerte que correría a continuación.

Esta misma preocupación se advierte en los primeros documentos cristianos no canónicos de los Padres apostólicos. Si Clemente de Roma se muestra preocupado sobre todo por restablecer la paz en el nuevo conflicto que había surgido en Corinto por culpa de los que habían destituido a los «epíscopos» o «presbíteros» de la comunidad, recuerda sin embargo a los habitantes de la ciudad la importancia doctrinal de la decisión que han tomado al deponer a sus ministros. Antes hemos citado el testimonio de Ignacio de Antioquía contra los judaizantes. También él insiste en la unión de la comunidad en torno a su obispo, su presbiterio y sus diáconos. Exhorta a los Tralianos a «usar sólo del alimento cristiano» y a «abstenerse de toda hierba ajena, que es la herejía», es decir, de las opiniones que «entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones, presentándose como dignos de todo crédito», ya que «manteniéndoos inseparables de Jesucristo Dios, de vuestro obispo y de las ordenaciones de los apóstoles»[56] es como los cristianos permanecen «puros» y encuentran la verdad del Evangelio.

Por tanto, sería un error pensar que la preocupación por la normatividad del evangelio cristiano no se manifestó más que a partir de la literatura apologética de mediados del siglo II. Pertenece ya al discurso cristiano más primitivo. Está presente en las crisis que acechan a la unidad de las comunidades. Es verdad que Justino contribuyó mucho a la formalización de la idea de herejía. Pero hay que comprender debidamente la fórmula un tanto drástica de A. Le Boulluec: «Le corresponde a Justino haber inventado la herejía»[57]. Es precisamente en el nivel del término en donde Justino le ha hecho sufrir una evolución semántica decisiva. Esta palabra indicaba todavía en el mundo pagano una actitud, una corriente, una «escuela» o una «secta» filosófica; en el mundo judío, Josefo designa con este mismo término los cuatro movimientos de los fariseos, los saduceos, los esenios y los partidarios de Judas Galileo. Con Justino llega a cualificar formalmente a una heterodoxia cristiana. Pero este trabajo semántico, ligado a la refutación de las «herejías» presentes, no es en primer lugar un acto de exclusión, aun cuando la polémica de la época se exprese en términos de una radicalidad que no puede ser ya la nuestra, sino la constatación de una incompatibilidad irreductible entre dos doctrinas, cuyo sentido parecía vital respecto a la fe recibida de los apóstoles. El mundo doctrinal de la gnosis no puede conciliarse con el cristianismo. Con Justino los dos conceptos de ortodoxia y de herejía se formalizan el uno respecto al otro. Si la expresión «la norma crea el error»[58] encierra una parte de verdad, esta verdad es dialéctica y va ligada a la verdad recíproca: «el error crea la norma».

56. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, VI,1-2 y VII,1: *Padres apostólicos*, 470.

57. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la litterature grecque, II-III siècles*; t. 1: *De Justin à Irénée*, Ét. August., Paris 1985, 110.

58. *Ib.*, 35.

Puede incluso decirse que la segunda fórmula tiene una prioridad cronológica: una serie de «desviaciones» en el terreno de la fe, que se manifestaron desde los últimos escritos del Nuevo Testamento y que se extendieron a continuación, suscitó en la Iglesia otra serie de decisiones y de instituciones ordenadas al mantenimiento de la autenticidad de la misma fe. Los apologistas que siguieron a Justino son testigos de esta convicción de la incompatibilidad entre «las enseñanzas de la verdad» y las «doctrinas de extravío, quiero decir, las de las herejías»[59]. Ireneo se convertiría en el gran defensor de la fe de los apóstoles contra el conjunto de las doctrinas gnósticas.

2. La forma de la regla de fe: «El orden de la tradición»

Indicaciones bibliográficas: D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Duculot-Gabalda, Gembloux-Paris 1933 (obra ya vieja, pero que sigue siendo útil). – H. Holstein, *La Tradition dans l'Église,* Grasset, Paris 1960. – Y. Congar, *La tradición y las tradiciones,* Dinor, San Sebastián 1964, 2 vols. – R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church,* SCM Press, London 1962. – O. Cullmann, *La tradition. Problème exégétique, historique et théologique,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris ²1968. – W. Rordorf, A. Schneider, *L'Évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne,* Peter Lang, Berne 1982.

¿Cómo se expresa por esta época la referencia al Evangelio y a una regla de fe? Podemos resumirlo en un palabra, la de «tradición», que tiene un valor primordial: «En el principio era la tradición», escribe Y. Congar[60]. Este término debe entenderse a la vez de lo que se trasmite –el Evangelio– y del acto de la trasmisión. Pero debe comprenderse de forma englobante. No se trata ya de tradiciones diversas; se trata de la única tradición de la fe, de la tradición recibida de la predicación apostólica y llevada por un pueblo y sus ministros. Es la tradición viva del Evangelio, hecha a la Iglesia; es la tradición vivida en el testimonio de la fe de las comunidades. Desde sus orígenes, la Iglesia vive bajo el régimen de la tradición.

La tradición en el Nuevo Testamento

La idea de tradición es ya firme en el Nuevo Testamento: Pablo recibió de su formación judía su concepto y su vocabulario. «Hace de los actos de trasmitir (*paradounai*) y de recibir (*paralambanein*), o de conservar y mantener (*katekhein, kratein*), la trama misma o la ley del régimen de fe por la que se edifican las comunidades»[61]. Bajo el término de tradición entiende en un mismo movimiento el mensaje de la fe (1 Cor 15,1-5), las reglas relativas a la vida interna de las comunidades (1 Cor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6) y el ideal del comportamiento cris-

59. Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* II, 14: *Padres apologistas griegos*, 804.
60. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* I, Dinor, San Sebastián 1964, 26. Y. Congar es el gran especialista contemporáneo de la tradición.
61. *Ib*, 26.

tiano. Todo este conjunto no forma más que una sola cosa. El origen de esta tradición es el Señor mismo (1 Cor 11,23). En Lucas y en Juan la idea de la tradición se expresa a través del vocabulario del «testimonio» (Lc 24,48-49; Hch 1,8.22; 2,32; Jn 15,17; 19,35; etc.).

El origen último de esta trasmisión es Dios mismo, que envió a su Hijo único y «lo entregó (*parédoken*) a la muerte por todos nosotros» (Rom 8,32), esto es, lo «trasmitió». En efecto, el verbo griego *paradidonai* expresa a la vez la idea de trasmitir y de entregar, e incluso la de traicionar en el caso de Judas. De este modo, el Hijo es la «entrega del Padre» y a su vez se «entregó» (Gal 2,20; Ef 5,2). En el origen de la tradición cristiana está, por tanto, el acto fundador por el cual Dios entregó a su Hijo por nosotros; el enviado se entregó también a sí mismo y se dio a los hombres. Por tanto, la tradición eclesial no será nunca una simple estación de paso; comprometerá siempre al don personal de aquel que trasmite, entregándose en el testimonio de su propia vida.

La tradición en los Padres apostólicos

Clemente de Roma es perfectamente consciente del origen de este movimiento de envío y de transmisión:

> «Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios»[62].

Encontramos esta misma idea en Ignacio de Antioquía:

> «A todo el que envía el Padre de familias a su propia administración, no de otra manera hemos de recibirle que al mismo que le envía»[63].

o también:

> «A la manera que el Señor nada hizo sin contar con su Padre, hecho como estaba una cosa con él –nada digo, ni por sí mismo ni por sus apóstoles–, así vosotros nada hagáis tampoco sin contar con vuestro obispo y los ancianos»[64].

Pero es verdad que el término de tradición sigue siendo raro en los Padres. Clemente recomienda así a los Corintios que se conformen «a la gloriosa y veneranda regla de nuestra tradición»[65]. Así pues, la idea de norma o de regla está ya asociada a la de tradición. Ésta supone para él un largo movimiento que tiene su origen en los testimonios de los patriarcas del Antiguo Testamento y que se remonta incluso a los orígenes de la humanidad. Este empleo único no debe hacernos olvidar el título de la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, aunque no es primitivo –se trata de un texto ya encontrado y que data de finales del siglo I o comienzos del II–, que pone bajo el patrocinio de su autoridad todo un conjunto catequético, litúrgico y disciplinar representado por la tradición eclesial venida

62. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.*, 42,1-2: *Padres apostólicos*, 216.
63. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephes.* VI,1: *Padres apostólicos*, 451.
64. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.*, VII,1: *Padres apostólicos*, 463; cf. XIII,1-2.
65. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.* 7,2: *Padres apostólicos*, 183.

de los apóstoles. Más tarde, a comienzos del siglo III, la *Tradición apostólica* atribuida a Hipólito de Roma, hará lo mismo con ese librito litúrgico que constituye el primer ritual cristiano. A mitad o a finales del siglo II, el autor de la carta *A Diogneto* dice de sí mismo: «Yo no hago sino transmitir lo que me ha sido entregado a quienes se han hecho discípulos dignos de la verdad» y celebra cómo «se asienta la fe de los Evangelios y se guarda la tradición de los apóstoles»[66].

Los Padres apostólicos se sienten ligados por la tradición que viene de los apóstoles, ya que ellos mismos no son los testigos. Vemos aparecer aquí una articulación nueva con la distinción entre tradición apostólica y tradición post-apostólica. De la una a la otra hay una continuidad concreta y una sucesión. Pero existe además una discontinuidad radical: el segundo tiempo de la tradición no tiene ya la misma autoridad que el primer tiempo fundador. La tradición post-apostólica está sometida (*normata*) a la tradición soberana de los apóstoles (*normans*). Con esta condición es como permanece de manera constante en la vida de la Iglesia. Esta sumisión se hace objetiva de varias maneras, como vamos a ver.

La doctrina de la tradición en Ireneo

Hay que aguardar a Ireneo para leer una doctrina elaborada sobre la tradición. En un texto célebre del *Adversus haereses* responde a la pregunta: «¿Dónde puede encontrarse con certeza la verdad del Evangelio?» y articula entonces los dos tiempos anteriormente indicados de la tradición. Subraya primero el origen de la predicación del Evangelio en el mandato dado por el Señor a los apóstoles y la anterioridad de la predicación oral respecto a la enseñanza puesta por escrito:

> «En efecto, el Señor de todas las cosas dio a sus apóstoles el poder de anunciar el Evangelio y gracias a ellos hemos conocido la verdad, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios... Este Evangelio ellos lo predicaron primero y luego, por la voluntad de Dios, nos lo han transmitido en las Escrituras, para que sea el fundamento y columna de nuestra fe»[67].

En la actividad de transmisión de los apóstoles hay por consiguiente dos momentos: uno oral y otro escrito. Porque las Escrituras nuevas, en este caso los cuatro evangelios de los que Ireneo es el primero en darnos su número y sus autores, son también un acto de trasmisión. Pero la «tradición de los apóstoles» sigue siendo el englobante vivo de las Escrituras; esta tradición está atestiguada en todas las Iglesias. Y a su luz es como hay que leer las mismas Escrituras.

El segundo tiempo de la tradición se realiza, por una parte, gracias a la sucesión apostólica de los obispos, que se remonta a aquellos a quienes los apóstoles confiaron las Iglesias, y por otra parte, en la conservación de las Escrituras y la confesión de fe. Son precisamente estas objetivaciones de la tradición original sobre las que volveremos más tarde.

Para Ireneo esta tradición global, que él llama «tradición apostólica» (III, 3, 3), ya que viene de los apóstoles, o «antigua tradición de los apóstoles» (III, 4, 2), es prácticamente idéntica a la «regla de la verdad», una expresión que le compla-

66. *Ad Diognetum*, XI,1 y 6: *Padres apostólicos*, 858 y 859.
67. IRENEO, *AH*, III, Praef. y 1,1: Rousseau, 276.

ce (I, 22, 1; II, 27, 1; III, 2, 1; 11, 1; 15, 1; IV, 35, 4), o a la «predicación de la verdad» o también «al orden de la tradición» (III, 4, 1). Porque este orden de la tradición hace vivir de la verdad de la fe a los bárbaros que reciben la salvación, «escrita sin papel ni tinta por el Espíritu en sus corazones» (III, 4, 2). En otro contexto, Ireneo concluye de este modo una fórmula de fe:

> «Ésta es, mi querido amigo, la predicación de la verdad; ésta es la imagen de nuestra salvación; éste es el camino de la vida, que anunciaron los profetas, que Cristo estableció, que los apóstoles trasmitieron y que la Iglesia, en toda la tierra, trasmite a sus hijos. Es preciso guardarlo con todo el esmero posible mediante una buena voluntad y siendo agradables a Dios con nuestras obras buenas y con nuestra sana manera de pensar»[68].

Esta doctrina se formalizó sin duda por antítesis con la concepción de la tradición esotérica que profesaban los gnósticos, a los que Ireneo opone una tradición oficial e instituida. Pero deja vislumbrar una convicción lo bastante fuerte para mostrar que traduce una enseñanza recibida. No se inventa una doctrina de la tradición; se recibe, so pena de caer en una contradicción formal. Por otra parte, esta doctrina tendrá pronto autoridad. La recogerán los sucesores de Ireneo[69]. Una ilustración más precisa todavía llevará a distinguir en la tradición entre lo que pertenece a la regla de fe universal y lo que se refiere a ciertas costumbres cultuales y litúrgicas, que no tienen la misma autoridad.

¿Y cuál es el contenido de este «orden de la tradición» considerado como regla de fe? Se basa en el triángulo de tres elementos fundamentales y solidarios entre sí: la sucesión apostólica, el canon de las Escrituras y el Símbolo de fe. Estos tres elementos se presuponen y se sostienen mutuamente en el organismo vivo de la tradición: es imposible que sobreviva el uno sin el otro. Constituyen algo así como la matriz del desarrollo venidero del dogma y de la diferenciación progresiva dentro de un anuncio global del misterio cristiano en los diversos artículos de fe y más tarde en los distintos dogmas.

Así pues, será preciso que los vayamos examinando uno por uno. El tercero, el Símbolo de fe, es suficientemente importante para que le concedamos todo un capítulo, el capítulo II.

3. El mantenimiento de la regla de fe: La sucesión apostólica

La misión recibida del Padre por Cristo y en el Espíritu está por tanto en el origen de la tradición. Ésta se expresa en particular en la sucesión apostólica de obispos, cuya finalidad es precisamente permitir a la Iglesia seguir siendo fiel a una tradición auténtica. Esta instancia de regulación de la fe aparece muy pronto en la literatura cristiana.

El vocabulario de la sucesión apostólica está ausente del Nuevo Testamento, pero sí que está presente la preocupación por el porvenir de las Iglesias y de sus ministros, especialmente en las epístolas pastorales del *corpus paulino* y en los

68. IRENEO, *Demonstratio praed. apost.*, 98: ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992, 223.
69. Es decir, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. Cf. textos citados por Y. CONGAR, *o.c.*, 50.

Hechos de los apóstoles. Estos documentos atestiguan la preocupación por mantener la identidad cristiana en el futuro de las Iglesias. Esta identidad supone la «fidelidad al depósito» de la tradición apostólica, la permanencia de la «sana doctrina» en las Iglesias (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 4,3) y el establecimiento para ello de «presbíteros» en esas Iglesias (1 Tim 5,17 y 22; Tit 1,5; Hch 14,23; 20,17). Esto origina la aparición del gesto ritual de la imposición de manos para su investidura (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; Hch 14,23). La imposición de manos simboliza a la vez la continuidad y la autenticidad del ministerio que se origina en el acontecimiento fundador de Jesús (la referencia cristológica) y la trascendencia propia del don de Dios en el hoy de la Iglesia (la referencia pneumatológica).

El vocabulario de la sucesión aparece ya en Clemente de Roma en la relectura sintética y teológica que hace de la actividad de los apóstoles cuando fundaban las Iglesias:

> «Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían el designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos –después de probarlos por el espíritu– por inspectores *(episkopoi)* y ministros *(diakonoi)* de los que habían de creer [...].
>
> Establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les *sucedieran (diadexôntai)* en el ministerio. Ahora, pues, a hombres establecidos por los apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera, hombres que han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con espíritu de humildad, pacífica y desinteresadamente, [...] no creemos que se los pueda expulsar justamente de su ministerio»[70].

En estos textos se distinguen con claridad dos momentos en la sucesión: primero, el acto por el que los apóstoles establecen ellos mismos diversos ministros, escogiéndolos entre las «primicias» de los creyentes, como hacía el propio Pablo (cf. Rom 16,5; 1 Cor 16,15). Clemente los llama aquí *epíscopos*[71] y *diáconos* (cf. Flp 1,1), pero el vocabulario no está fijo todavía: los epíscopos son también presbíteros[72]. Luego asienta la regla de la sucesión futura. Se observará que se tiene en cuenta «el consentimiento de la Iglesia entera». Pero el pueblo carece de libertad para deponer a los que han sido regularmente investidos. Los recibe como enviados de Dios, según el movimiento de la tradición.

En Ignacio de Antioquía la apostolicidad de la trilogía jerarquizada de diáconos, epíscopos y presbíteros (más exactamente, *presbyterium*) se expresa, no por la idea formal de la sucesión, sino por la de su conformidad con «los decretos del Señor y de los apóstoles»[73]. Según una identificación de naturaleza mística, el obispo rodeado de su *presbyterium* representa simbólicamente a Cristo rodeado de sus apóstoles. Por eso,

70. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.* 42,4 y 44,1-3: *Padres apostólicos*, 216 y 218.
71. El empleo de los términos etimológicos *epíscopos* y *presbíteros* tiene aquí la finalidad de respetar la génesis de estos ministerios, muy diferentes en su figura de los de nuestros obispos y sacerdotes actuales.
72. Cf. A. JAUBERT, en SC 167, 83.
73. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.* XIII,1: *Padres apostólicos*, 466.

«a todo el que envía el Padre de familias a su propia administración, no de otra manera hemos de recibirle que al mismo que le envía. Luego cosa evidente es que hemos de mirar al obispo como al Señor mismo»[74].

En la segunda mitad del siglo II, Hegesipo (113-175), judío convertido al cristianismo, se muestra muy preocupado de la ortodoxia en las Iglesias. Para verificarla, hace un viaje por el Mediterráneo y las va visitando. El criterio de la ortodoxia consiste para él en la posibilidad de establecer una lista de sucesión de los obispos que se remonte a los apóstoles:

«Y la Iglesia de los corintios permaneció en la recta doctrina hasta que Primo fue obispo de Corinto. Cuando yo navegué hacia Roma, conviví con los corintios y con ellos pasé bastantes días durante los cuales me reconforté con su recta doctrina. Y llegado a Roma me hice una sucesión hasta Aniceto, cuyo diácono era Eleuterio. A Aniceto le sucede Sotero, y a éste Eleuterio. En cada lista de sucesión y en cada ciudad las cosas están tal como las predican la Ley, los Profetas y el Señor»[75].

Este texto establece firmemente un vínculo entre la ortodoxia y la sucesión apostólica. Se presenta a la segunda como garantía de la primera. Así pues, la sucesión apostólica tiene como función principal la de mantener a las Iglesias en la verdad fielmente guardada de la fe apostólica.

Esta misma doctrina se desarrolla en Ireneo y pasará a ser oficial desde entonces. El obispo de Lión tiene en cuenta claramente los dos polos de la sucesión , constituido el uno por cada una de las Iglesias que merecen el nombre de apostólicas, y residiendo el otro en la sucesión apostólica de los obispos. Es especialmente célebre un texto suyo:

«Así pues, la tradición de los apóstoles, que se ha manifestado en el mundo entero, está en cada una de las Iglesias que puede ser vista por todos los que desean ver la verdad. Y podríamos enumerar a los obispos que fueron establecidos por los apóstoles en las Iglesias y a sus sucesores hasta hoy. Los apóstoles querían que fuesen absolutamente perfectos e irreprochables en todos aquellos que dejaban como sucesores y a los que trasmitían su propia misión de enseñar [...].

Pero como sería demasiado largo [...] enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, tomaremos solamente a una de ellas, la Iglesia tan grande, tan antigua y tan conocida de todos, que fundaron y establecieron en Roma los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo; mostrando que la tradición que ella tiene de los apóstoles y la fe que anuncia a los hombres han llegado hasta nosotros por sucesiones de obispos, confundiremos a todos los que [...] constituyen grupos ilegítimos[76].

Así es como Ireneo responde a la cuestión del lugar en donde puede encontrarse con toda seguridad la verdad del Evangelio. Ese lugar son las Iglesias apostólicas, marcadas por el sello y la garantía de la sucesión apostólica de sus epíscopos o presbíteros[77]. Se trata de una sucesión oficial, institucional y verificable,

74. ID., *Ad Eph.* VI,1: *Padres apostólicos*, 451.
75. HEGESIPO, en Eusebio de Cesarea, *HE* IV,22,2: trad. A. VELASCO DELGADO, I, 244.
76. IRENEO, *AH* III,3,1-2: Rousseau, 279.
77. En Ireneo no se ha hecho aún la distinción de vocabulario entre *epíscopos* y *presbíteros*, aunque la distinción de los ministerios existe en la situación de algunas Iglesias.

a diferencia de la tradición esotérica de los gnósticos. Esta sucesión se atribuye a la preocupación que tenían los apóstoles de confiar las Iglesias a unas personas por encima de toda sospecha en cuanto a su enseñanza. Ireneo se contenta por comodidad con enumerar la sucesión de los obispos de Roma desde los apóstoles hasta Eleuterio, su contemporáneo, evocando con el mismo espíritu las sucesiones de Esmirna y de Éfeso. Esos obispos son los que garantizan debidamente el «orden de la tradición» venido de los apóstoles.

En otro contexto de su obra, Ireneo subraya igualmente los tres elementos de la sucesión apostólica en el ministerio: está en primer lugar la sucesión regular a partir de los apóstoles (IV, 26, 2.4.5), que es una sucesión en el episcopado (IV, 26, 2) o la «sucesión de los obispos» (IV, 33, 8). El segundo elemento es el «carisma seguro de la verdad» (IV, 26, 2) y la «palabra sana» (IV, 26, 4), o «la pureza incorruptible de la palabra» (IV, 26, 5), que se expresan por la explicación de las Escrituras «con toda seguridad» (IV, 26, 5) y su «conservación inmutable..., que implica tres cosas: una exposición integral, sin añadidos ni recortes, una lectura exenta de fraude y, de acuerdo con estas Escrituras, una interpretación legítima, apropiada, exenta de peligros y blasfemias» (IV, 33, 8). Finalmente, el tercer elemento es la «conducta irreprochable» (IV, 26, 4), «la integridad inatacable de la conducta» (IV, 26, 5) y «el don supereminente del amor» (IV, 33, 8). El obispo debe ser un ejemplo evangélico para su rebaño (cf. 1 Pe 5,3).

Este conjunto de fórmulas, cuyo secreto tiene Ireneo, subraya la solidaridad de los tres elementos de la sucesión apostólica, ordenada evidentemente al mantenimiento de «la enseñanza de los apóstoles», que Ireneo formaliza inmediatamente con unas breves fórmulas de fe. Tampoco se olvida Ireneo de articular la apostolicidad de toda la Iglesia con la del ministerio, mencionando a la vez:

> – la enseñanza de los apóstoles;
> – el organismo original de la Iglesia extendido por todo el mundo;
> – la marca distintiva del cuerpo de Cristo, que consiste en la sucesión de los obispos, a quienes los apóstoles entregaron cada una de las Iglesias locales [78].

Tertuliano es en este terreno un heredero directo de Ireneo; se muestra preocupado a la vez de la apostolicidad de las Iglesias de su tiempo y de la sucesión de los obispos. El primer punto plantea un problema nuevo, ya que no todas las Iglesias pueden enorgullecerse de haber sido fundadas directamente por un apóstol.

Por consiguiente, hay que considerar otro caso:

> «En cada ciudad los apóstoles fundaron Iglesias de las que desde entonces las demás Iglesias sacaron el vástago de la fe *(traducem fidei)*, la semilla de la doctrina, y la siguen sacando cada día para hacerse ellas mismas Iglesias. Y por eso mismo serán consideradas como apostólicas, como brotes de las Iglesias apostólicas[79].

Esta imagen es concretamente la de la acodadura: en ella se reproducen los fresales, lanzando un tallo que producirá una savia nueva y que tomará raíces más tarde. En cuanto a la sucesión apostólica de los obispos, Tertuliano recoge el

78. IRENEO, *AH* IV,33,8: Rousseau, 519.
79. TERTULIANO, *De praescr. haer.*, 20,5-6; ed. P. DE LABRIOLLE: *SC* 46. 113; cf. 32,2: p. 131.

argumento de Ireneo, añadiéndole su talento oratorio, cuando se dirige a los herejes:

> «Mostrad el origen de vuestras Iglesias; trazad la serie de vuestros obispos que se van sucediendo desde el origen, de tal manera que el primer obispo haya tenido como garante y predecesor a uno de los Apóstoles o a uno de los hombres apostólicos que se mantuvieron hasta el fin en comunión con los apóstoles»[80].

Pero la sucesión apostólica no puede mantener la regla de fe en las Iglesias si éstas no permanecen en estrecha unión unas con otras. Ningún obispo puede enseñar de manera aislada. Por eso, los problemas que plantea la vida de las comunidades, tanto si son doctrinales como disciplinares, desbordan los límites de las diócesis y piden una respuesta común. La sucesión episcopal, que «es el fundamento de la unidad de la Iglesia particular, está igualmente al servicio de la comunión y de la unidad de todas las Iglesias»[81]. Esta necesidad suscita el primer desarrollo de los sínodos o concilios locales y regionales, en donde se reúnen los ministros y los fieles, y que pronto se convierten en regla común. «La autoridad de estos sínodos se impone a cada obispo particular»[82]. En esta concertación está llamada a ejercer una función de «primacía» la Iglesia de Roma, reconocida por Ignacio de Antioquía como la que está «puesta a la cabeza de la caridad» y la que «a otros ha enseñado»[83] aquella que, según Ireneo, está fundada sobre los dos apóstoles Pedro y Pablo, cuyas tumbas conserva, y que por este título está investida de «una autoridad más grande de fundación»[84]. Desde finales del siglo II su obispo se convierte en miembro participante de la vida sinodal de todas las Iglesias y convoca él mismo varios sínodos regionales. Su Iglesia se convierte en la instancia de apelación cuando surgen problemas que no pueden resolverse en el plano local o regional. Su autoridad no dejará de afianzarse con el tiempo.

4. La norma de la regla de fe: El canon de las Escrituras

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. M. GRANT, *La formation du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1969. – E. KÄSEMANN, *Das Neue Testament als Kanon, Vandenhoek und Ruprecht*, Göttingen 1970. – H. VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971. – J. A. SANDERS, *Identité de la Bible, Torah et Canon*, Cerf, Paris 1975. – B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Developments and Significance*, Oxford 1987. – CENTRE SÈVRES, *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, sous la dir. de Ch. Theobald, Cerf, Paris 1990, 77-187.

El término «canon» (*kanôn* en griego) significa regla: por tanto, canon de las Escrituras quiere decir «regla de las Escrituras». Esta regla, que toma aquí la for-

80. *Ib.* 32,1; p.130.
81. GROUPE DES DOMBES, *Le Ministère de communion dans l'Église universelle*, Centurion, Paris 1986, nº 18.
82. *Ib.*, nº 19.
83. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.*, Saludo y III,1: *Padres apostólicos*, 474 y 476.
84. Cf. IRENEO, *AH* III,3,2: Rousseau, 279.

ma de la determinación y del cierre de un catálogo de libros, es un dato fundamental de la regla de fe. Es un elemento de su contenido al mismo tiempo que aporta su norma última.

La formación del canon de las Escrituras es contemporánea de la aparición de la autoridad de los obispos en la Iglesia. Puede decirse que estos dos hechos mantienen entre sí una relación dialéctica: en el mismo momento en que se formaliza un principio de autoridad, lo hace igualmente un principio de sumisión y de obediencia. Los dos se comprenden como una herencia apostólica y van ligados al hecho de la distancia que se abre cada vez más entre el acontecimiento fundador y el hoy de las Iglesias. Por un lado se plantea el principio de la sucesión; por otro se recogen y se autentifican las Escrituras («sin añadidos ni recortes», como dice Ireneo), es decir las Escrituras antiguas, pero también los testimonios apostólicos relativos al acontecimiento Jesús y a la predicación de los primeros testigos. Se cree necesario «cerrarlos» en un *corpus* definitivo, a fin de mantener a las Iglesias en la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles.

La formación del canon de las Escrituras es un acontecimiento al mismo tiempo histórico y dogmático. Por tanto, hay que estudiarla según los dos aspectos.

La formación del canon cristiano de las Escrituras

La mayor dificultad que plantea la historia del canon es que no se puede llegar a una decisión inicial de la Iglesia que establezca formalmente el canon de las Escrituras. Se trata de un acto que se extiende en el espacio y en el tiempo. No hubo ningún acontecimiento conciliar, sino una conciencia y una preocupación que tienen su origen en los últimos libros del Nuevo Testamento, y más tarde un consenso que se fue estableciendo progresivamente. El acto de recepción del canon precedió a cualquier decisión magisterial. Sólo cabe reconstruir *a posteriori* lo que podía ser el Antiguo y el Nuevo Testamento de tal o cual autor. Pero entonces se percibe que la idea del canon se presenta siempre como un «*ya-ahí*». El caso de cada uno de los dos *corpus* se presenta en términos diferentes.

La génesis del canon del Antiguo Testamento

No fue la Iglesia católica la que inventó la idea de un canon de las Escrituras. La recibió como una herencia del pueblo judío. En efecto, había un precedente en el establecimiento progresivo que fueron haciendo los judíos de un «canon» de sus Escrituras, es decir, de lo que será luego el Antiguo Testamento de los cristianos. En efecto, el pueblo de Israel había tomado la costumbre de trasmitir por escrito el relato de los grandes acontecimientos que habían marcado su alianza con Dios. En estos casos se conservaba el testimonio de la revelación y de la «historia» de Dios con el pueblo que había escogido. Se trataba por tanto de un acto de tradición, que conservaba y trasmitía de generación en generación la palabra de Dios con su autoridad normativa. Estos escritos fueron luego objeto de una «recolección», que se llevó a cabo en un tiempo relativamente alejado de los acontecimientos fundadores. Esta recolección comenzó a partir del regreso del destie-

rro con la obra de Esdras-Nehemías y tuvo a continuación varias etapas[85]. Tuvo como resultado la división del Antiguo Testamento en tres grupos principales de escritos, que tenían entre sí una cierta jerarquía, pero que no corresponde sin embargo a las etapas de la formación del canon. En efecto, hay algunos libros del segundo o del tercer grupo que pueden ser muy antiguos.

En el corazón de aquel *corpus* están los libros de la Ley (*Torá*) de Moisés, el gran legislador y el primer miembro de la alianza que lleva su nombre, el que había trasmitido las palabras recibidas de Dios (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). El segundo grupo es el de los Profetas, cuyo ministerio guarda relación con el cumplimiento de la Ley; comprende a los «profetas anteriores», que hoy llamamos libros históricos (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), y a los «profetas posteriores», los mayores (Isaías, Jeremías y Ezequiel) y los menores. El tercer conjunto, solidario del cese de la profecía en Israel, recoge la obra de los escribas que compusieron los Salmos y los libros sapienciales, es decir, los libros inspirados por la «Sabiduría» divina. Este último grupo se mantuvo por largo tiempo flúido y abierto. En vísperas de la era cristiana, la Escritura se presenta por tanto como una triple colección; la tercera, que tiene menos unidad y goza de menos autoridad, tiene límites menos cerrados y se le designaba con el nombre de otros «Escritos» (o «hagiógrafos»).

Así pues, esta situación del canon de las Escrituras judías dejaba pendiente la cuestión de su cierre. De suyo, este proceso diacrónico podría haberse prolongado hasta el final. El problema del cierre se planteó cuando se empezó a tomar conciencia de una detención en la trasmisión y de la aparición de una nueva época que no tenía la misma normatividad. Pero el discernimiento de las franjas de un canon reconocido ya como cerrado daría lugar a no pocas divergencias. En el judaísmo antiguo (antes y después de Jesucristo) se constata también una diferencia de valoración entre el judaísmo palestino y el judaísmo alejandrino.

El judaísmo palestino reconocía 24 libros, o 22 + 2, cifras que simbolizan una totalidad, quizás a partir del número de letras del alfabeto hebreo. (Se obtiene así 22 asociando a Jueces y Rut, a Jeremías y las Lamentaciones): están los 5 libros de Moisés, o sea el «Pentateuco» ya mencionado, los 13 libros de los profetas posteriores a Moisés (los doce profetas menores forman tan sólo un libro), otros 4 que contienen los himnos a Dios y las instrucciones para la conducta humana. Ésta es la lista que nos atestigua un texto de Flavio Josefo[86]. Pero es difícil saber con precisión todos los libros que éste ponía en el segundo grupo (probablemente, además de los libros ya citados: Rut, 1 y 2 Crónicas, Esdras-Nehemías, Ester, Job, Lamentaciones, Daniel) y en el conjunto de los Escritos (sin duda, Salmos, Cantar de los Cantares, Proverbios y Qohelet)[87]. La investigación reciente ha concedido demasiada importancia al papel que tuvo para la determinación del canon la reunión impropiamente llamada «sínodo» judío de Yabné (entre el 75 y el 117): éste se contentó con zanjar un litigio sobre el uso del Cantar de los Cantares

85. Cf. J. TRUBLET, *Constitution et clôture du canon hebraïque*, Centre Sèvres, *o.c.*, 77-187 (en él me inspiro en esta sección).

86. FLAVIO JOSEFO, *Adv. Apionem* I,9, texto traducido y comentado por P. Vallin en Centre Sèvres, *o.c.*, 229-231.

87. Cf. la lista de las hipótesis en J. TRUBLET, *o.c.*, 122.

y sobre la canonicidad del Qohelet. Lo característico de esta lista es que no recoge más que los libros escritos en hebreo. Son los libros que hoy llamamos «protocanónicos», que son recibidos por todos los judíos y todos los cristianos. En el siglo XVI los reformadores volvieron a este canon palestino estricto.

El judaísmo helenista se mostraba más acogedor con los libros recientes, algunos de los cuales habían sido compuestos directamente en griego. Se trata de lo que el judaísmo palestino llamaba «los libros exteriores» y que hoy se designan como «déutero-canónicos»: fragmentos griegos de Ester, Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, Ben Sirac (o Eclesiastico, libro que pasó de la primera categoría a la segunda), Baruc, los capítulos 13-14 de Daniel y algunos otros. Esta lista más amplia tiene como base la traducción griega de los Setenta, es decir la que se hizo en Alejandría a partir del siglo III a. C. Una leyenda que recoge la *Carta de Aristeo*, documento del siglo II a. C., contaba cómo la «Ley de los judíos había sido traducida del hebreo al griego por 72 sabios judíos de Jerusalén, llegados expresamente a Alejandría con esta finalidad, a petición del rey Tolomeo, y que habían acabado su trabajo en 72 días[88]. Esta leyenda conoció un gran éxito primero en Filón y luego en los autores cristianos, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, Eusebio, Epifanio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Hilario y Ambrosio, que la ampliaron e hicieron de esta traducción un acontecimiento propiamente milagroso[89]. La Iglesia cristiana recibió con bastante espontaneidad el texto de los Setenta, como atestigua el hecho de que los escritos del Nuevo Testamento citan generalmente el Antiguo según esta traducción griega y reconocen espontáneamente a estos escritos la autoridad de «Escrituras», es decir, de testimonio inspirado de la Palabra de Dios. Pero la colección cristiana de los Setenta fue algo más estricta que la de los Setenta de los judíos (excluye a 3 Esdras, 3 y 4 Macabeos, los salmos de Salomón...). Sin teorizar nunca sobre ello, los autores del Nuevo Testamento suponen adquirida la recepción de este canon de las Escrituras.

En la Iglesia antigua estas Escrituras fueron recibidas con el nombre de «antigua alianza» o «antiguo testamento», en oposición al *corpus* propiamente cristiano de las Escrituras apostólicas. Esta designación indica toda la distancia de los cristianos respecto a los judíos en su manera de considerar a estas Escrituras. Los autores de los tres primeros siglos citan igualmente a los libros hebreos y a los libros griegos. La preocupación de dar la lista de los libros del Antiguo Testamento se expresa en muy pocas ocasiones. Encontramos una lista que ofrece Melitón de Sardes, obispo de la segunda mitad del siglo II, en un texto que recoge Eusebio. Melitón dice que fue a Oriente y que allí conoció con exactitud «los escritos admitidos del Antiguo Testamento» (es la primera vez que aparece esta denominación para designar a un grupo de textos)[90]. La lista que da de los libros «admitidos» es la del canon palestino, lo cual no es de extrañar si hizo el viaje a Jerusalén. A partir de Orígenes, las controversias con los judíos obligan a cierto número de escritores cristianos a volver al canon palestino (Atanasio, Cirilo de

88. *Lettre d'Aristée à Philocrate*: ed. A. PELLETIER, *SC* 89.
89. Cf. A. PELLETIER, *o.c.*, Introd., 78-98.
90. MELITÓN DE SARDES, en Eusebio de Cesarea, *HE* IV,26,12-14: trad. A. VELASCO DELGADO, I, 256.

Jerusalén, Epifanio, Jerónimo). Pero esta posición se queda mucho más en el orden de los principios que en el de la práctica, ya que estos autores siguen citando los libros griegos. En Occidente, si Hilario y Rufino sufren la influencia de sus contemporáneos griegos, Ambrosio y Agustín no hacen estas distinciones. Este último, consciente de que hay ciertas franjas en el establecimiento del canon y de que no necesariamente son recibidos todos los libros en todas las Iglesias, da una lista completa del canon griego y cuenta entonces 44 libros[91].

La génesis del canon del Nuevo Testamento

Esta vez las cosas se presentan de manera muy distinta. La Iglesia no dispone de ninguna referencia y tiene que inventar. Es interesante observar cómo para los Padres apostólicos el término Escritura se refiere sólo a los libros del Antiguo Testamento. «El problema de la génesis del Nuevo Testamento consiste entonces en captar cómo los escritos cristianos llegaron a ocupar un lugar al lado de las escrituras antiguas»[92].

La idea de una «canonización» de los escritos que atestiguan el acontecimiento Cristo se manifiesta desde el fin del Nuevo Testamento. Una carta pastoral (1 Tim 5,18), que pertenece al *corpus* paulino, designa juntamente con la calificación de «Escritura» a Dt 3,16 y una frase de Jesús atestiguada en Lc 10,7. En la carta pseudo-epigráfica (es decir, puesta bajo el patrocinio de un autor que no es el suyo) de 2 Pe, el autor habla como si fuera el último apóstol con vida y manifiesta su preocupación por cerrar la literatura apostólica[93]. Su carta tiene todas las trazas de ser un «discurso de despedida». Así pues, la pseudo-epigrafía guarda una relación con el canon. El autor hace que la experiencia de revelación de la que Pedro ha sido objeto en la trasfiguración se corresponda con la palabra de los profetas, para terminar así:

> «Sabed que ninguna profecía de la Escritura puede ser interpretada por cuenta propia, pues ninguna profecía procede de la voluntad humana, sino que, impulsados por el Espíritu Santo, algunos hombres hablaron de parte de Dios» (2 Pe 1, 20-21).

De esta manera se ponen en parangón la apostolicidad (del Nuevo Testamento), la profecía (del Antiguo Testamento) y la inspiración que les es común. Más adelante, el autor menciona el *corpus* paulino bajo el título de Escrituras:

> «En este sentido os ha escrito también nuestro hermano Pablo, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo hace en todas las cartas en las que se ocupa de estas cosas, y en las que hay algunos puntos difíciles de comprender, puntos que los que carecen de instrucción y firmeza interpretan erróneamente, como hacen con el resto de las Escrituras» (2 Pe 3, 15-16).

91. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 2,8: texto trad. y comentado por B. MARTÍN, *Obras de san Agustín* XV, BAC, Madrid 1977, 124-127.

92. P. VALLIN, *La formation de la Bible chrétienne*, Centre Sèvres, *o.c.*, 214.

93. Cf. J. N. ALETTI, *La seconde epître de Pierre et le canon du Nouveau Testament*, Centre Sèvres, *o.c.*, 241.

Vemos entonces cómo «el proceso de canonización del Nuevo Testamento es interno al propio Nuevo Testamento»[94] al menos de forma incoativa. Se inaugura en el momento preciso en que la Iglesia pasa el umbral que la conduce a la época post-apostólica y toma una conciencia refleja de la necesidad de reconocer la autoridad única de la herencia de los escritos apostólicos.

Así pues, por hipótesis, los primeros Padres no pueden apoyarse todavía en un *corpus* constituido y reconocido como *Escrituras* por el mismo título que el Antiguo Testamento. En sus escritos destacan con claridad dos puntos: por una parte, la referencia a los escritos paulinos[95] cuyo *corpus* pudo constituirse muy pronto, y que se leían y circulaban por las Iglesias; por otra, la cita de «las palabras del Señor», que apela directamente a la tradición viva[96] o al «Evangelio», cuya autoridad se cree superior a la de los escritos antiguos[97]. Es la autoridad propia de las palabras del Señor la que conferirá toda su importancia a los libros presentados por Justino como los «recuerdos» de los apóstoles, «que se llaman Evangelios»[98], y luego como los cuatro «evangelios» por Ireneo. La aparición de una referencia firme a los textos en estos dos últimos autores no les impide por otro lado referirse también espontáneamente a la tradición viva de las Palabras (*Logia*) de Jesús[99]. El futuro *corpus* del Nuevo Testamento se basa así en dos pilares: la autoridad del Señor (evangelios) y la de los apóstoles (epístolas), que vienen a añadirse a la de los «profetas», término con el que se recapitula todo el Antiguo Testamento[100]. Esta trilogía de testimonios sirve de fundamento a las argumentaciones escriturísticas de Ireneo.

Pero los ataques de ciertos gnósticos, particularmente de Marción –que rechazaba por su parte globalmente el Antiguo Testamento– ponían en discusión varios escritos del Nuevo Testamento, mientras que, por otro lado, se multiplicaban los escritos llamados «apócrifos». Estos acontecimientos urgieron la defensa del principio de recepción de la totalidad de las Escrituras «sin añadidos ni recortes» por parte de Ireneo y de Tertuliano. Pero la primera lista que poseemos, el llamado Canon de Muratori por el nombre del erudito que la descubrió en el siglo XVIII, es más tardía. La fecha de este documento de origen romano sigue siendo aún bastante incierta (del 200 al 300 según los especialistas)[101]. Este texto fue atribuido a Hipólito ya en el pasado. Comprende: los 4 evangelios, 13 epístolas de Pablo (excepto Hebreos), Judas, 1 y 2 Juan, el Apocalipsis. Además de la carta a los Hebreos, faltan en él Santiago y 1-2 Pedro. Por otra parte se encuentran en él un *Apocalipsis de Pedro* y *El Pastor* de Hermas. Se constata por consiguiente

94. *Ib.*, 253.

95. Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.* 5,5 y 47,1: *Padres apostólicos* 182 y 221; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.* IV, 3: *Ib.* 477; POLICARPO, *Ad Philip.* III,1-3: *Ib.*, 663.

96. CLEMENTE DE ROMA, *Ad Cor.* 13,1-2; 46, 7-8: *Padres apostólicos*, 189 y 220.

97. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Philad.* V,1 y VIII,2: *Padres apostólicos*, 483s y 486; *Didaché* 8,5; 11,3; 15,3-4: *Ib.*, 85, 89 y 92.

98. JUSTINO, *I Apologia* 66,3: *Padres apologistas griegos*, 257.

99. Cf. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage de saint Irénée*, Cerf, Paris 1993.

100. Sobre la argumentación bíblica de san Ireneo, cf. B. SESBOÜÉ, *La preuve par les Écritures chez saint Irénée*: NRT 103 (1981) 872-887.

101. Cf. Ph. HENNE, *La datation du «canon» de Muratori*: RB 100, 54-75.

una vacilación en algunos libros; esta vacilación había tenido lugar también a propósito de la *Primera carta de Clemente* y de la *Didaché*, signo de la gran autoridad de que gozaban en las Iglesias del siglo II.

Si en lo esencial el canon del Nuevo Testamento es ya algo adquirido, en cuanto a su principio y a su contenido, a finales del siglo II, seguirá habiendo algunas dudas en el caso de ciertos escritos discutidos (Hebreos, algunas epístolas católicas y el Apocalipsis) hasta finales del IV. La lista establecida por Eusebio de Cesarea[102] comprueba la existencia de libros homologados, de libros discutidos y de libros apócrifos. Durante el siglo V algunos concilios africanos nos ofrecen la lista de los escritos del Nuevo Testamento que se encuentra en el decreto llamado de Gelasio[103]. Pero habrá que aguardar al concilio de Florencia (1442) con su decreto para los jacobitas[104] para ver cómo un concilio ecuménico da la lista de los libros sagrados. Es la misma lista que recogerá luego el concilio de Trento en el decreto *Sacrosancta* de 1546[105].

La significación dogmática del canon de las Escrituras

«La historia del canon, ha escrito justamente Harnack, es un capítulo de la historia del dogma»[106]. En el plano doctrinal la determinación eclesial del canon de las Escrituras, en especial el del Nuevo Testamento, tiene un alcance considerable para la relación entre la Escritura y la tradición, así como entre la Escritura y la Iglesia. Hemos visto cómo la Iglesia no inventó la idea de un canon, ni la de una Escritura inspirada. La heredó del canon judío bajo la forma griega de los Setenta. Pero fue la Iglesia de los testigos apostólicos la que compuso lo que pasaría a ser el Nuevo Testamento. Fue luego la Iglesia post-conciliar la que, dentro del proceso descrito y teniendo en cuenta sus vacilaciones y su carácter progresivo, confirió a estos nuevos escritos el carácter sagrado de Escritura y constituyó a partir de allí un nuevo canon.

Por tanto, no son los libros de la Escritura los que se autorizan a sí mismos como canon. *La lista de libros de la Escritura no es bíblica*. Esto se verifica para los dos Testamentos, aunque la conciencia de la génesis de un *cuerpo* aparece en el entramado de los mismos a través de la relectura repetida de los documentos anteriores. En los dos casos la tradición viva de un pueblo produjo, recogió luego y canonizó finalmente unos «libros» (*biblia*), es decir, una «biblia» o una «biblioteca». Para el Antiguo Testamento el proceso fue sobre todo «diacrónico», ya que los libros se fueron añadiendo unos a otros en el curso del tiempo hasta un punto de parada. Para el Nuevo Testamento fue más bien «sincrónico», ya que se juzga que todos los libros dan testimonio de un acontecimiento fundador a cuya época pertenecen[107]. Este dato factual no es contingente. Dada la comprensión judeocristiana de la revelación, no era posible que fuera de otro modo. No puede ser

102. EUSEBIO DE CESAREA, *HE* III,25: trad. A. Velasco Delgado, I, 163-165.
103. *DzS* 179-180.
104. *DzS* 1334-1335; *COD* II-1, 1171.
105. *DzS* 1502-1503; *COD* II-2, 1351-1352.
106. A. VON HARNACK, citado por M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1933, 105.
107. Cf. P. VALLIN, Centre Sèvres, *o.c.*, 222-223.

suficiente que un libro y mucho menos un conjunto de libros se autoricen a sí mismos como testimonio de la Palabra de Dios.

Porque esta «Biblia» se produjo dentro de un pueblo que vivía una experiencia de Dios. Está situada en el interior de una historia de la salvación. Igualmente, será reconocida a su vez por aquel pueblo en nombre de unos criterios que superan necesariamente el contenido particular de cada libro, ya que se atienen a la coherencia del conjunto y a la idea que el pueblo se hace de su historia sagrada. Esto coincide con un dato antropológico: el libro en cuanto libro no puede bastarse a sí mismo. Supone siempre una relación viva entre el que escribe y el que lee. Un libro es siempre un acto de trasmisión o de tradición. Adquiere sentido y valor en la comunidad cultural que lo recibe. Carece de autoridad fuera de este proceso de comunicación. Siempre se lee un libro porque, de una manera o de otra, alguien lo ha puesto entre las manos. La Biblia es el libro que la Iglesia pone en manos del cristiano.

Así pues, la canonización de los libros santos es, por parte de la Iglesia, un acto de recepción y de obediencia de la fe. En los Concilios venideros las Escrituras serán objeto de esta recepción, simbolizada muchas veces de forma litúrgica. La recepción intenta mantener a la Iglesia en la fidelidad a la iniciativa de Dios que la ha suscitado. La Iglesia es, por tanto, ante todo un sujeto que «recibe» y obedece a la autoridad de las Escrituras, que son para ella un «aquí-ya». Pero según una mediación que pertenece a la lógica de la encarnación de la Palabra de Dios, el acto de recepción de la Iglesia se traduce necesariamente en un acto de autoridad. Es la Iglesia la que «autoriza» el canon de las Escrituras. Es ella la que decide lo que le pertenece y lo que no le pertenece, según la ley común de los procesos humanos de comunicación. Se da por consiguiente una paradoja, ya que un acto de obediencia toma la forma de un acto de autoridad. Este acto es también un acto de predicación, de comunicación y de tradición. No puede haber una Escritura autorizada más que a través de una tradición viva.

Así pues, el canon se encuentra en el corazón de la relación entre la Escritura y la Iglesia. Se trata de una solidaridad y de un presupuesto mutuo: si la Iglesia funda la Escritura, la Escritura a su vez funda a la Iglesia. La decisión que se pronunció sobre el canon fue el primer acto eclesial de interpretación de las Escrituras. Por este título es ya un acto «dogmático». Original en su objeto como en su forma, es en su principio el primero de una serie. Esto quiere decir que todos los actos dogmáticos, que tendrán una larga lista, serán también actos de obediencia al mismo tiempo que actos de autoridad.

Así pues, el canon es el cierre de un perímetro que traza una frontera firme entre dos tiempos de la Iglesia y de su discurso. Pero este cierre es también una apertura a nuevas palabras vivas en el curso futuro de la historia de la Iglesia.

Se puede reconocer *a posteriori* que los criterios de reconocimiento de los libros del canon del Nuevo Testamento fueron de tres clases: el criterio apostólico, o sea, la pertenencia de un texto al testimonio original de la época apostólica y de los testigos del acontecimiento fundador; el criterio eclesiológico, puesto que se trata de libros ya recibidos en ciertas Iglesias y cuya autoridad se extendió a las demás; y el criterio cristológico, puesto que la Iglesia reconoció los documentos que presentaban unas figuras de Cristo que se juzgaban conformes con el kerigma apostólico.

El canon de las Escrituras es una regla de fe. Pues bien, esta misma fe expuso su contenido en aquel mismo momento, bajo la forma de una unidad simple, en los Símbolos de fe, que son también «reglas de fe» y por tanto «cánones». El canon tiene un valor simbólico, lo mismo que el Símbolo tiene un valor canónico. Entre el Símbolo y el canon existe la misma relación que se da entre una unidad simple y una totalidad múltiple. El Símbolo resume la fe en su sentido; el canon colecciona la totalidad de los testimonios auténticos de esta misma fe. El Símbolo y el canon son inseparables. En este sentido el Símbolo es un canon en el canon, es decir, la regla de lectura, venida de la tradición, de la regla que son las Escrituras. Se encuentra la misma paradoja en los dos casos: ciertos actos de la Iglesia post-apostólica pretenden tener una autoridad apostólica. Lo mismo ocurría en el caso del episcopado.

CAPÍTULO II

El contenido de la tradición: regla de fe y símbolos (siglos II-V)

por B. SESBOÜÉ

Dogma e historia

«El orden de la tradición», como hemos visto, fue tomando cuerpo a través de tres expresiones solidarias; la sucesión apostólica, el canon de las Escrituras y los Símbolos de fe. Las dos primeras tienen sobre todo el valor de ser una garantía formal de la fidelidad de la Iglesia a la tradición apostólica. La tercera explicita su contenido. Por este título reviste una importancia particular. En ella se concreta de forma privilegiada «la regla de fe» cristiana, cuya expresión va a crear un género literario original al que se le dará el nombre de «Símbolo». Los artículos de fe que desarrollan estos textos de la Iglesia constituyen el corazón mismo del dogma cristiano. Porque los Símbolos de fe atestiguan que la fe cristiana, si es ante todo y sobre todo un *creer en*, también incluyen un *creer que*.

Los primeros documentos dogmáticos de la tradición eclesial son efectivamente los Símbolos de fe. En el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger[1], la célebre obra que presenta una selección de los mayores textos dogmáticos de la Iglesia, los primeros documentos que se citan son los Símbolos de la fe. Tienen una autoridad superior a la de los textos conciliares, ya que es una tradición de los concilios «recibirlos», del mismo modo que reciben las Escrituras. Su estudio es por tanto uno de los fundamentos de la historia de los dogmas.

Como más tarde los dogmas, los Símbolos tienen una historia. Su paradoja es que no pertenecen ya a la Escritura, cerrada una vez para siempre con la desaparición de la generación apostólica, a pesar de que pretenden tener una autoridad apostólica, tal como se reconoce particularmente en Occidente con el Símbolo llamado «de los apóstoles». En efecto, una leyenda tardía afirmaba que los artículos del Símbolo occidental habían sido compuestos por los doce apóstoles reunidos en Pentecostés. Esta paradoja hace pensar en un lento proceso que se originó

1. Cf. *DzS* en la lista de abreviaturas. En la traducción de los textos al español se ha seguido la de D. Ruiz Bueno, en *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.

en las fórmulas de fe del Nuevo Testamento y que llevó, a través de la rica diversidad de los Credos debidos a un autor, a la constitución de unas fórmulas auténticamente eclesiales, según dos líneas distintas en Oriente y en Occidente.

Esta primera historia del dogma antes del dogma, de la cosa antes de la palabra, es la que nos gustaría trazar en este capítulo. Para hacer que se comprenda mejor la naturaleza y la importancia de este desarrollo no será inútil detenerse primero en las funciones del Símbolo de fe en la Iglesia.

TEXTOS Y COMENTARIOS ANTIGUOS: F. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* Morgenstern, Breslau 1897. – DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion,* o.c., nº 1-76 (dossier razonado de las principales confesiones clasificadas según sus regiones de origen). – HIPÓLITO DE ROMA, *La tradition apostolique:* ed. B. Botte, SC 11bis, 1968. – CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéchèses baptismales:* PG 33, col. 331-1060; *Las verdades de fe. Catequesis IV-XII,* Sígueme, Salamanca 1989; *Catequesis,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1991.– TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae,* ed. Tonneau-Devreesse, Città del Vaticano 1949. – RUFINO DE AQUILEA, *Expositio symboli:* PL 21, col. 335-386. – AGUSTÍN, *Sermones* 212-216. *De traditione et redditione symboli:* PL 38, col. 1058-1076. – NICETAS DE REMESIANA, *De Symbolo:* PL 52, col. 866-874: trad. de C. Granado, en *Catecumenado de adultos,* Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992, 83-99.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole,* Cerf, Paris 1947. – J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale.* T. I, *Les Recherches sur les origines du Symbole des Apôtres,* Duculot, Gembloux, [2]1949. – *Lumière et Vie,* nº 2 (1952): Le Symbole des Apôtres. – J. N. D. KELLY, *Primitivos Credos cristianos,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1980– V. NEUFELD, *The earliest christian Confessions,* Brill, Leyden 1963. – J. N. D. KELLY, *The Athanasian Creed,* Longmans, London 1964. – O. CULLMAN, *La foi et le culte de l'Église primitive,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963 (trad. esp.: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Studium, Madrid 1971). – H. DE LUBAC, *La fe cristiana.* Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles, Secretariado Trinitario, Salamanca [2]1988. – A. DE HALLEUX, *Le Symbole de la foi,* en *Patrologie et oecuménisme,* University Press/Peeters, Leuven 1990, 1-110. – R. P. C. HANSON, art. «Confesiones y símbolos de fe»: DPAC I, 463-468.

I. LAS FUNCIONES DEL SÍMBOLO DE FE EN LA IGLESIA

Estas funciones, numerosas y variadas, pueden reducirse a dos principales: la función *confesante* y la función *doctrinal.*

1. LA FUNCIÓN CONFESANTE

Puede parecer una tautología afirmar la función «confesante» de unas fórmulas llamadas «confesiones de fe». Pero se trata de llamar la atención sobre qué es lo que implica la denominación que se confiere a este género literario. La atención recae en este caso sobre el acto de confesar y sobre el sujeto que confiesa, tanto si se trata del creyente individual como de la comunidad.

Toda sociedad siente la necesidad de poseer un documento breve que resuma su naturaleza, su finalidad o su ideal, y que exprese el acuerdo que une a los miembros que la componen. Este texto es una referencia de base necesaria para la identidad del grupo. Da cuenta de la unanimidad o del consenso que le permite existir. Para poder representar este papel y servir de referencia viva y espontánea, tiene que ser bien conocido por todos y por tanto comprensible para todos. También es preciso que trasmita de forma elocuente la motivación afectiva de la comunidad que se ha formado y que sea capaz de movilizar el ideal que la anima. Este tipo de palabra constituye generalmente para sus miembros un compromiso y una adhesión: un compromiso para los miembros fundadores y una adhesión para los que se ponen a seguirlos dentro del grupo. Cada uno declara que suscribe esta carta y acepta que sea normativa para él. Esta palabra breve es objeto de un pacto o de un juramento que une al que es recibido con la sociedad que lo recibe.

Desempeñan, por ejemplo, esta función la *Declaración de los derechos del hombre* de las Naciones Unidas, la constitución o la ley fundamental de un Estado, el manifiesto de un partido político, la carta de un movimiento, la «fórmula» de una orden religiosa, etc., así como las fórmulas de iniciación que nos atestigua la historia de las religiones. Según los casos, se pide un voto o una firma, o también la recitación oral de la carta por el nuevo miembro durante una ceremonia de admisión.

Esta misma realidad es la que está en juego en los textos de la Iglesia llamados *Símbolos, confesiones* o *profesiones de fe, fe* o *Credos*. Este vocabulario tan variado remite siempre a la necesidad que tiene la Iglesia de tener su propia carta. Para convencerse de ello, basta con interrogar particularmente al origen y al sentido del término *símbolo*.

> «El símbolo –escribe E. Ortigues– es una prenda de reconocimiento, un objeto cortado en dos y distribuido entre dos socios o aliados, que tienen que conservar cada uno su parte y transmitirla a sus descendientes, de tal manera que esos elementos complementarios, reunidos de nuevo, permiten en su ajuste recíproco dar a conocer a los portadores y atestiguar los lazos de alianza contraídos anteriormente.
>
> El *sym-bolon* consiste, por tanto, en la correlación entre unos elementos sin valor aislado, pero cuya reunión *(sym-ballô)* o ajuste recíproco permite a dos aliados hacerse reconocer como tales, es decir, como ligados entre sí (*sym-ballontes,* contrayentes) [...]. Así pues, hay dos ideas esenciales: 1. el principio del simbolismo: vinculación mutua entre unos elementos distintivos cuya combinación resulta significativa; 2. el efecto del simbolismo: vinculación mutua entre unos sujetos que se reconocen comprometidos el uno con el otro en un pacto, en una alianza (divina o humana), en un trato, en una ley de fidelidad»[2].

A partir de la práctica concreta del reconocimiento mutuo, este texto nos indica la naturaleza del símbolo, tal como éste actúa en el funcionamiento de todo lenguaje (relación entre dos significantes) y tal como se verifica en el caso particular de los Símbolos de fe, fórmulas de compromiso o de juramento y signos de reconocimiento entre los cristianos.

2. E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Aubier, Paris 11962, 60-61.

Por consiguiente, no es extraño que uno de los primeros empleos cristianos de este término se refiera a la confesión de fe bautismal. Lo encontramos en la pluma de Cipriano de Cartago en el siglo III:

> «Si alguien objeta que Novaciano [...] bautiza con el mismo Símbolo que nosotros, [...] que sepa [...] de antemano que nosotros no tenemos el mismo Símbolo ni la misma pregunta que los cismáticos»[3].

Este pasaje polémico sobre el bautismo de los herejes se refiere al Símbolo en forma interrogativa, al que respondía el neófito con su triple «sí creo» de su compromiso. La situación solemne de la entrada en la Iglesia, subrayada por la forma dialogal del Símbolo (la respuesta del creyente que coincide con la fe propuesta por el celebrante), verifica perfectamente la definición del Símbolo: es un juramento sellado con vistas a una alianza, un juramento de adhesión al contenido esencial del misterio cristiano. La profesión del Símbolo de fe es un caso de lenguaje performativo «en el que la palabra realiza lo que expresa por el hecho mismo de expresarlo. [...]. Se da una identidad entre el acto y lo enunciado. Coinciden el agente y el locutor. En esto consiste precisamente la esencia del juramento o del pacto»[4].

El uso del término *Símbolo,* de hechura griega, aplicado a la confesión de fe, se generalizará en Occidente en donde pasará de las preguntas bautismales a los Credos declaratorios. Refluye en Oriente, en donde no reaparece, con bastante discreción, hasta el siglo IV[5]. Pero la conciencia cristiana antigua percibía siempre que la confesión de fe o el Símbolo, objeto del compromiso bautismal, seguía siendo un signo de reconocimiento entre cristianos y de identidad cristiana. Rufino, por ejemplo, evocará a finales del siglo IV la situación de los soldados-partidarios de las guerras civiles, que no se distinguen de los demás por ningún signo exterior: cuando cada uno de los campos quiere reconocer a los suyos, les pide la consigna (*interrogatus symbolum*)[6]. El Símbolo de fe es entonces la consigna que permite a los verdaderos cristianos reconocerse entre sí.

Este mismo análisis podría hacerse con los otros términos que designan las fórmulas de fe. La *confesión* de fe (*homologia*, que expresa el acuerdo mutuo) o *profesión* (declaración y manifiesto), cuyo vocabulario está ampliamente atestiguado en el Nuevo Testamento, designa el acto de reconocimiento público (se «confiesa con la boca»: cf. Rom 10,9) de la iniciativa de Dios en Jesucristo y el compromiso de la fe. Los Padres griegos llaman brevemente «fe» (*pistis*) a una fórmula de este tipo, designando con la misma palabra el contenido de la fe y el compromiso en la misma. Tal es exactamente el sentido de nuestra palabra *Credo*, que hemos recibido del latín sin traducirla. De esta manera, la primera palabra de la fórmula se ha convertido en nombre de la misma: todo lo que cae bajo la influencia del verbo «creo» expresa efectivamente el compromiso concreto del creyente respecto al misterio de Cristo.

3. CIPRIANO, *Epist*, 69, 7, 1: trad. Bayard, *Budé* 1925, t.II, 244.
4. E. ORTIGUES, *o.c.*, 167.
5. Cf. concilio de Laodicea, can. 7: Hefele-Leclercq, *o.c.*, t. I, 2, Letouzey, Paris 1907, 999. – Sobre este tema, cf. P. TH. CAMELOT, *«Symbole de Nicée» ou «foi de Nicée»?*: Orientalia Christiana Periodica XIII (1947) 425-433.
6. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Comm. in Symbolum apost.* 2: *PL* 21, 338.

La función confesante del Símbolo encierra, por consiguiente, tres aspectos: en primer lugar, el compromiso del creyente con Dios dentro de una estructura de alianza, un compromiso que es el fruto de un cambio o de una conversión. En segundo lugar, expresa la unanimidad de la comunidad reunida en la misma confesión de fe. Porque el *yo* personal de cada cristiano entra en el *nosotros* de la Iglesia.

> «Para realizar el *symballein,* la unión con Dios –escribe J. Ratzinger–, hay que pasar necesariamente por el *symballein,* la unión con los demás hombres. La fe pide la unidad, llama a los hermanos en la fe, es esencialmente vuelta a la Iglesia»[7].

A la función confesante pertenece finalmente el servicio del reconocimiento mutuo, así como la toma de conciencia de cada uno de su verdadera identidad. El cristiano se define por su Credo: lo sabe de memoria, lo proclama en la asamblea litúrgica, puede ocurrir que tenga que testimoniarlo en circunstancias graves.

Estas reflexiones sobre la función confesante del Símbolo nos hacen pensar en las diversas «situaciones de la vida» (*Sitz im Leben*) en las que se hará sentir la necesidad de una confesión de fe y que serán los lugares de nacimiento y de desarrollo de las diversas fórmulas. O. Cullmann señala cinco: el bautismo y el catecumenado, el culto regular, los exorcismos, las persecuciones y la polémica contra los herejes[8].

El principal lugar de ejercicio de la función confesante del Símbolo es ciertamente la liturgia de la Iglesia. Por eso la celebración del bautismo constituirá un *Sitz im Leben* privilegiado para el nacimiento de los Símbolos. Hay que afirmar el vínculo entre el Símbolo y el sacramento. Porque cada una de estas dos palabras contienen la idea de juramento: en el origen del término latino de *sacramentum* está la idea de «compromiso religioso» o de «iniciación confirmada por un juramento»[9]. Tertuliano afirmará, en el espectro tan amplio de significaciones de *sacramentum,* la analogía existente entre el juramento militar, que tenía un carácter sagrado (*sacramentum militiae*) y el sacramento cristiano del bautismo (*sacramentum fidei*), juramento sagrado por el que el creyente entra en el misterio de Cristo[10]. El bautismo es el alistamiento de un soldado de Cristo. Pero el conjunto del culto cristiano, y en particular la eucaristía, será también un lugar de afirmación de la fe.

El culto está ligado inevitablemente a la catequesis. Éste es particularmente el caso del bautismo, que sólo se administra después de un largo período de catecumenado. Es bastante normal que la catequesis prebautismal se organice en torno al contenido de los artículos del Símbolo que se confesará durante la celebración del bautismo.

7. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Mame, Paris 1969, 49.

8. O. CULLMANN, *La fe y el culto,* o.c., 78; cf. también W. RORDORF, *La confession de foi et son «Sitz im Leben» dans l'Église ancienne*: Novum Testamentum 9 (1967) 225-238.

9. Cf. CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Ed. di storia e letteratura, Roma 1958, 237-238.

10. TERTULIANO, *Ad martyres* 3, 1: *CCSL* 1, 5; *Spectacula* 24,4: *CCSL* 1, 248; etc; cf. R. F. REFOULÉ, Introd. a *De baptismo*: *SC* 35, 49-50.

Los exorcismos fueron igualmente ocasión para invocar contra el demonio el nombre de Jesucristo por medio de unas fórmulas de confesión de fe, como insinúa ya Hch 3,6, donde Pedro cura a un paralítico «en nombre de Jesucristo», milagro que sirve para introducir un discurso kerigmático (Hch 3,11-26). Justino atestigua este vínculo de forma muy concreta[11].

En las persecuciones, el mártir hacía pasar su confesión de fe del testimonio de la palabra al testimonio de la vida: la *homologia* se convertía en un *martyrion*, como en el caso de Jesús (cf. 1 Tim 6,13).

En su polémica contra los herejes docetas Ignacio de Antioquía insiste en la realidad concreta de cada uno de los acontecimientos del itinerario de Jesús; finalmente, contra los gnósticos, Ireneo se apoyará ampliamente en cierto número de formulaciones de la «regla de fe» o «regla de verdad», tanto binarias como ternarias. Pero la diferencia de situación da lugar en este caso a una ligera diversificación del género literario: no es lo mismo Símbolo que «regla de fe»: el primero pone en primer plano la función confesante; la segunda –especialmente en Ireneo– se preocupa ante todo de la función doctrinal.

2. La función doctrinal

El arte de confesar la fe tiene un contenido. En el lenguaje corriente el término de confesión de fe o de Símbolo llegó a evocar incluso más directamente el contenido de la fe que el acto de confesarla. Este contenido resume lo esencial de la fe: asegura, por consiguiente, la función doctrinal del Credo.

> «Se puede llamar "palabra abreviada" –dice Orígenes– a la fe del Símbolo que se transmite a los creyentes y en la que se contiene la suma de todo el misterio, encerrado en unas fórmulas breves»[12].

En la fórmula breve del Símbolo todo tiene sentido, lo que se dice y la manera de decirlo, la serie de artículos y la estructura que los articula. La confesión de fe es la referencia doctrinal primera de todo discurso en la fe. Por este título tiene un carácter normativo, ya que dice aquello a lo que compromete la obediencia de la fe. El Símbolo aparece entonces como una expresión privilegiada de la «regla de fe» o de la «regla de verdad», fórmulas familiares a unos hombres como Ireneo y Tertuliano.

Las fórmulas de confesión tendrán por esta razón un papel esencial en la iniciación cristiana: proporcionarán el esquema básico de la formación de los catecúmenos. La catequesis será la segunda «situación en la vida» generadora de Símbolos. Pero tanto si se trata de la catequesis como de la liturgia, de hecho nos vemos conducidos de ordinario al bautismo.

Para situar con más precisión la función doctrinal del Credo respecto al conjunto del discurso cristiano, será interesante hacer dos aproximaciones sucesivas.

En una *primera aproximación*, el Símbolo se muestra como el «punto focal» hacia el que convergen todas las líneas de fuerza de la revelación atestiguada en

11. Justino, *Diálogo con Trifón* 30,3; 76,6; 85,2: *Padres apologistas*, 349s, 439 , 453.
12. Orígenes, *Comm. in Romanos* 7, 19: *PG* 14, 1154.

las Escrituras; después de haberse condensado en la fórmula breve, ésta se irá extendiendo de nuevo en una red divergente en el discurso pluriforme de la tradición eclesial. La totalidad de la fe se encuentra allí reunida en una unidad simple. De este modo, el nacimiento de los símbolos es significativo de cómo pasa el discurso desde la Escrituras hasta la literatura post-apostólica.

Respecto a las Escrituras el Símbolo es una *culminación* y una recapitulación que indica su sentido. Presenta de manera sencilla la unidad inmanente a la diversidad del rico testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento. Expresa la unidad de una diversidad; por este título, es un acto de interpretación de las Escrituras. Como hemos visto, tiene un estatuto paradójico, ya que se presenta con una autoridad apostólica y que tiene un valor normativo para la fe, mientras que no pertenece como tal a las Escrituras. Es, por el contrario, una fórmula «oral» que tiene que seguir estando viva.

Por otra parte, el Símbolo se presenta como un *punto de partida*, como la «célula madre» de la tradición eclesial. Habrá incluso varias generaciones de Símbolos, cuyas funciones doctrinales se irán diversificando. Más globalmente, el Símbolo será la matriz de la enseñanza catequética y el punto de partida del discurso dogmático, ya que las primeras definiciones de fe tomarán la forma de añadidos al Símbolo. Servirá además de referencia fundamental para el comentario y la interpretación de las Escrituras, así como para la elaboración de las teologías. Por consiguiente, está en el corazón de la tradición viva de la fe.

Pero esta primera aproximación sigue siendo insuficiente, ya que no acaba de dar cuenta de la duración en que se inscribe el origen de los Símbolos. En definitiva, acreditaría la leyenda de la redacción del Símbolo por los doce apóstoles, uno tras otro, el día de Pentecostés[13]. Una *segunda aproximación* nos invita entonces a considerar el desplazamiento en el tiempo de este punto focal, considerado hasta ahora en el momento de su aparición. La duración revela entonces un *ya-ahora* de la confesión de fe en la Escritura, ya que ésta corresponde a una necesidad original de las comunidades apostólicas y sus primeras formulaciones se encuentran inscritas en el Nuevo Testamento. La duración revela además un *todavía-no,* dado que no encontramos Símbolos ya constituidos al día siguiente de cerrarse el Nuevo Testamento. Al contrario, asistimos a una estructuración progresiva de las fórmulas, que supone en primer lugar un tiempo de gran fluidez, antes de llegar a la fijación de un modelo común, a pesar de ciertas variantes que pueda haber entre ellas. Todo este plazo es muy instructivo para comprender la naturaleza del Símbolo y las situaciones vitales que presidieron su constitución.

Finalmente el Símbolo, considerado como fórmula breve, no quedó suprimido por sus propios desarrollos. Porque siguen todavía en pie las funciones a las que responde. El Credo se sigue transmitiendo en presente de indicativo en una expresión que debe permanecer viva. Por eso, aunque las fórmulas propiamente litúrgicas nos parecen ya fijadas desde hace mucho tiempo, existe sin embargo una historia del Símbolo que continúa a través de las edades. Esta historia hace alternar períodos de calma con tiempos de la mayor creatividad. Pero siempre que se plantea de nuevo la cuestión del Símbolo de manera urgente, se trata siempre de un signo importante para la vida de fe en la Iglesia.

13. Sobre esta leyenda cf. *infra*, 73.

II. GÉNESIS E HISTORIA DE LOS SÍMBOLOS DE FE

La prehistoria y la historia de los Símbolos son relativamente oscuras y complejas; desde hace más de un siglo han dado lugar a una literatura considerable. Intentemos resumir, de forma un tanto esquemática, sus grandes etapas; el acontecimiento decisivo está constituido por el «matrimonio» de las fórmulas cristológicas con las fórmulas trinitarias. El orden de la exposición seguirá el movimiento del tiempo, pero en solidaridad con el orden de la investigación que fue ordinariamente regresivo, remontando el tiempo a partir de las fórmulas bien atestiguadas a fin de descubrir sus antecedentes más lejanos. Un error de hipótesis hizo creer durante mucho tiempo en la existencia de un modelo original único que se habría ido diferenciando a continuación, o de un modelo simple que se habría ido haciendo cada vez más complejo, siendo así que fue lo contrario lo que se produjo: a partir de modelos diferentes, una evolución llena de creatividad fue articulando progresivamente entre ellas mismas unas fórmulas diversas, llevando a una fijeza relativa.

1. La situación de las confesiones de fe en el Nuevo Testamento

Simplificando un tanto las cosas, podemos decir que el Nuevo Testamento presenta cuatro *modelos* principales de confesiones de fe: dos modelos cristológicos, un modelo binario que comprende la mención del Padre y del Hijo (o de Cristo) y un modelo ternario que enumera al Padre, al Hijo y al Espíritu[14].

Primer modelo cristológico: el nombre de Jesús y un título

Este modelo se caracteriza por el enunciado del nombre de Jesús, al que se le añade un título que expresa su identidad según la revelación. Así pues, el creyente confiesa la relación de la persona concreta de Jesús con una afirmación de fe. He aquí las expresiones más corrientes:

> Jesús es Señor (Rom 10,9; Flp 2,11; 1 Cor 12,3).
> Jesús es el Cristo (Hch 18,5 y 28; 1 Jn 2,22).
> Jesús es el Hijo de Dios (Hch 8,36-38 en el texto occidental).

Estas fórmulas tan breves se parecen mucho a un «slogan» (Kelly); pueden constituir una aclamación litúrgica. La escena de Felipe y del eunuco etíope nos orienta ya, para esta última, hacia un contexto bautismal. La fórmula «Jesús es Señor» adquiere un sentido muy concreto cuando se sabe que la proclamación «César es Señor» tenía un valor religioso. El cristiano proclama el reinado actual y universal de Jesús resucitado, que de alguna manera «tiene el poder» en el cielo, en la tierra y en los infiernos[15]. Durante las persecuciones se exigirá a los cristianos que digan: «Anatema a Cristo» y «César es Señor». El testimonio que se

14. Sobre esta cuestión cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos Credos cristianos, o. c.*, cap. I, 15-45. – P. Benoît, *Les origines du Symbole des apôtres dans le Nouveau Testament*: LV 2 (1952) 39-60.
15. Cf. O. Cullmann, *o.c.*, 109-110.

GÉNESIS DE LOS SÍMBOLOS DE FE

	Fórmulas cristológicas		*Fórmulas con varios miembros*	
			binarias	ternarias
	Jesús + título	Kerigma	Padre+Cristo	Padre+Hijo+Espíritu
Nuevo Testamento	confesiones breves «slogans» (Rom 10,9...)	suceso de Jesús muerto y resucitado (Hch 2, 14-39...)	(1 Cor 8,6...)	(1 Cor 12,4-6 Ef 4,4-6 Mt 28,19-20
	«Fórmula-puente» «Jesucristo venido en la carne»		**Correspondencia** Estructura trinitaria del kerigma	
		«Fórmula-puente» «**Aquel** que resucitó a **Jesús**»		
Padres Apostólicos	Acróstico «ICHTHUS» Jesu-Cristo Hijo de Dios Salvador; Policarpo	Ignacio de Antioquía; Policarpo	Ignacio; Policarpo	**Didaché**; Clemente de Roma; Ignacio
siglo II	Justino	Matrimonio de las fórmulas (+) Justino Ireneo	Ireneo; Tertuliano	Ampliación de la fórmula trinitaria; Justino; Carta de los apóstoles; Der-Balizeh Ireneo

	Occidente	**Oriente**
siglo III	Tertuliano Hipólito Fórmula romana antigua («R») del Símbolo de los apóstoles	Orígenes Símbolo de Cesarea de Palestina
siglo IV		Símbolo de Nicea (325) Símbolo de Jerusalén (hacia 348) Símbolo de Nicea-Constantin. (381)
siglo VIII	Texto recibido (T) del Símbolo de los Apóstoles en Galia, después en Roma	

da de la fe (*martyrion*, mártir) en la persecución constituirá el contexto privilegiado para el uso de esta fórmula cristiana[16].

Este modelo de confesión de fe irá evolucionando hacia una cristalización en la que los títulos combinados entre sí se convertirán en simples aposiciones al nombre de Jesús. Al mismo tiempo perderá intensidad su carga afectiva. La constelación «Jesu-Cristo» o «el Cristo Jesús» es ya frecuente en san Pablo. Aparecen también en sus epístolas otras fórmulas más completas: «Nuestro Señor Jesu-Cristo» (por ejemplo, Col 3,1) y «Jesu-Cristo nuestro Señor» (por ejemplo, Ef 3,11). Hoy volvemos a descubrir el valor de confesión que se inscribe en estas expresiones unidas: no es exactamente lo mismo decir «Jesús» que decir «Cristo».

Segundo modelo cristológico: el «kerigma»

Este segundo modelo está constituido por una forma *narrativa* más o menos desarrollada. Se cuenta en ella el acontecimiento de Jesús insistiendo en su misterio de muerte y resurrección. Este relato está atestiguado según diversas formas:

Están en primer lugar las grandes «proclamaciones» (*kèrygma*) de los Hechos de los apóstoles, a saber los discursos pronunciados por Pedro (Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43), y luego por Pablo (13,16-41), que representan modelos muy primitivos de la predicación cristiana. Cada uno de los discursos tiene sus características peculiares, pero el esquema básico es siempre el mismo: se presenta a Jesús de Nazaret, el hombre acreditado por Dios a través de sus palabras, de sus milagros y de sus acciones; fue crucificado, pero Dios lo resucitó.

Este mismo esquema toma ya una forma establecida por la repetición tradicional bajo la pluma de Pablo:

> «Yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
> que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras;
> que fue sepultado
> y resucitó al tercer día según las Escrituras;
> que se apareció a Pedro y luego a los doce.
> (1 Cor 15,3-5)

A este modelo se refieren muchos textos del Nuevo Testamento bajo la forma de una cita parcial o una alusión. Se evoca entonces toda la secuencia a partir de un miembro significativo (por ejemplo, 1 Tes 4,14; 5,10; Gál 1,4; 2,20; Rom 4,25; 8,34; etc.).

Este mismo kerigma cristológico puede estar también subyacente en algunos esquemas particulares de exposición: por ejemplo, el del abajamiento y la elevación (Flp 2,6-11) –que será acogido en Oriente– o el de la cristología llamada de dos grados (Rom 1,3-4 y 1 Pe 3,18), que distingue al Cristo «según la carne» (en virtud de su nacimiento humano y de su muerte) y al Cristo «según el Espíritu» (en virtud de su resurrección). Tal será el esquema de la tradición occidental[17].

16. *Martirio de Policarpo* 8, 2: *Padres apostólicos*, 678; O. CULLMANN, *o.c.*, 82.
17. Cf. W. RORDORF, *art. cit.*, 226.

Finalmente, se puede constatar una especie de «fórmula-puente» entre estos dos primeros modelos cristológicos: «Jesucristo venido en la carne» (1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Esta fórmula tiene la hechura breve y bien acuñada del primer modelo, pero lo que proclama de Jesús (convertido ya en Jesu-Cristo) no es un título, sino el acontecimiento global de su encarnación.

Observemos finalmente que estas fórmulas kerigmáticas se ponen en labios de quienes enseñan, mientras que las fórmulas breves expresaban más bien la respuesta del creyente. Aquellas ejercen más bien una función doctrinal; servirán de base a la catequesis. Éstas expresan más formalmente la función confesante; su tenor literario resulta especialmente adaptado para ello.

El modelo binario: Dios Padre y Cristo

Este modelo supone la enumeración intencional de los nombres de Dios Padre y de Cristo. Con cada uno de ellos se relaciona una intervención propia en la historia de la salvación. Lo vemos en esta fórmula típica:

> «Para nosotros no hay más que un Dios: el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos;
> y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos» (1 Cor 8,6; cf. igualmente 1 Tim 2,5-6 y 6,13)

Algunos autores piensan que estas fórmulas estaban destinadas a la enseñanza de los paganos: a los judíos, que creían en el Dios del Antiguo Testamento, bastaba con anunciarles a Cristo; a los paganos había que anunciar además el Dios único y creador[18]. Ésta será al menos la interpretación de Ireneo, cuya gran obra *Adversus haereses* está construida sobre la fórmula binaria: un solo Dios, un solo Cristo:

> «A los judíos, [los apóstoles] proclamaban que Jesús, al que habían crucificado, era el Hijo de Dios, el Juez de vivos y de muertos, y que había recibido del Padre el reinado eterno sobre Israel [...]; a los griegos anunciaban un solo Dios, Creador de todas las cosas, y a su Hijo Jesucristo»[19].

Pero puede ser que esto no dé cuenta de toda la realidad: aquí existe además una fórmula-puente con el kerigma: «*Aquel* que resucitó de entre los muertos a *Jesús* nuestro Señor» (Rom 4,24; 8,11; 2 Cor 4,14; Col 2,12; 1 Pe 1,21). Esta fórmula es a la vez histórica y binaria, ya que menciona a Dios y a Jesús. Pues bien, parece ser la que mejor se adapta al ambiente judío, en el que se mantenía viva la esperanza de la resurrección de los muertos, más bien que al ambiente pagano, para el que ésta constituía un grave obstáculo para la fe. Por tanto, es probable que esta fórmula haya cristalizado a partir del kerigma a los judíos.

¿Qué hay que pensar de la ausencia del Espíritu Santo en este modelo? Se explica en la medida en que se trata de fórmulas catequéticas y no litúrgicas o bautismales. En efecto, el Espíritu es mucho menos el objeto de una enseñanza que el sujeto, por cuyo poder y gracia se anuncia y se confiesa la fe: «Nadie puede decir «Jesús es Señor», si no está movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

18. Cf. O. CULLMANN, *o.c.*, 97.
19. IRENEO, *AH* III, 12,13: Rousseau, 332.

El modelo ternario: Padre, Hijo, Espíritu

Se trata siempre de fórmulas enumerativas bajo el ritmo de los tres nombres divinos. Conviene llamarlas «ternarias» y no «trinitarias», ya que el término «trinidad» no aparece en el Nuevo Testamento. Pero el vínculo tan estrecho establecido entre estos tres nombres divinos está evidentemente en la base de la reflexión trinitaria de la Iglesia. También el kerigma ponía en relación concreta los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu, expresando sus actividades respectivas en la única historia de la salvación. Está, por consiguiente, en correspondencia con el modelo ternario.

No atenderemos aquí más que a las fórmulas construidas deliberadamente sobre la enumeración. Tendrán un papel decisivo en la génesis del Credo. Nos encontramos en primer lugar con dos célebres fórmulas paulinas:

> «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo.
> Hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo.
> Hay diversidad de actividades, pero uno mismo es el Dios que activa todas las cosas en todos» (1 Cor 12,4-6).

> «Uno solo es el cuerpo y uno solo es el Espíritu, como también es una la esperanza que encierra la vocación a la que habéis sido llamados;
> un solo Señor, una fe, un bautismo;
> un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos» (Ef 4,4).

Estas dos fórmulas son muy parecidas; las dos se remontan del Espíritu al Padre. Pablo y su discípulo refieren las diversas realidades de la vida de la Iglesia a la unidad de un solo misterio: la unidad del Espíritu y la unidad del Señor confirman la unidad última de Dios Padre. Pablo asocia igualmente los tres nombres divinos en sus saludos: «La gracia de Jesucristo, el Señor, el amor de Dios y la comunión en los dones del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2 Cor 13,13).

Se trata de fórmulas de enseñanza. Hay otra cuarta fórmula ternaria que tiene un origen distinto, más tardía y de procedencia seguramente litúrgica. Se trata de la orden bautismal con que se cierra el evangelio de Mateo: este texto no pertenece a la tradición apostólica común, pero ejercerá una influencia decisiva en el desarrollo de las fórmulas bautismales:

> «Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado» (Mt 28, 19-20)

De estos testimonios del Nuevo Testamento hemos de quedarnos no solamente con la pluralidad de las fórmulas, sino también con la de los modelos (*pattern*, Kelly). Cada modelo remite a una situación de vida eclesial relativamente comprensible. La enseñanza de la fe y la confesión litúrgica (bautismo) aparecen en primer plano. Estos modelos coexistieron juntos sin ningún problema. No parece necesario que haya que buscar en ellos, con O. Cullmann[20] un desarrollo continuado que hubiera pasado de las fórmulas cristológicas a las fórmulas binarias y luego a las ternarias.

20. Cf. O. CULLMANN, *o.c.*, 91.

2. La situación de las confesiones de fe en la época de los Padres apostólicos

Teniendo ante la vista las fórmulas de fe que se encuentran en los escritos de los Padres apostólicos, se puede comprobar que en ellos la situación es fundamentalmente la misma que la que acabamos de describir para el Nuevo Testamento[21]. Nos encontramos con los cuatro modelos y con que el mismo autor no tiene ninguna dificultad en utilizar modelos diferentes. Unos cuantos textos característicos servirán para ilustrar esta constatación.

Los dos modelos cristológicos

El primer modelo está atestiguado ordinariamente bajo la forma de un título más o menos desarrollado en torno al nombre de Jesús. Tenemos un ejemplo célebre en el nombre acróstico ICHTHYS (*pez*, en griego), formado por las iniciales de la fórmula «Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador»[22]. El término y la imagen del pez se convirtieron de este modo en señal de reconocimiento entre los cristianos, y por tanto en uno de los primeros «símbolos» iconográficos del cristianismo. Encontramos también en Policarpo la fórmula-puente ya señalada:

> «Todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un Anticristo»[23].

El segundo modelo, kerigmático, está firmemente atestiguado en las cartas de Ignacio de Antioquía:

> «Tapaos, pues, los oídos cuando alguien venga a hablaros fuera de Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María; que nació verdaderamente y comió y bebió; fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno. El cual, además, resucitó verdaderamente de entre los muertos, resucitándole su propio Padre. Y a semejanza suya, también a nosotros, que creemos en él, nos resucitará del mismo modo su Padre; en Jesucristo, digo, fuera del cual no tenemos el verdadero vivir»[24].

Este texto es importante por varios títulos: reproduce, de forma bien acuñada, la secuencia kerigmática heredada de la tradición neotestamentaria. Pero introduce algunas novedades notables. Menciona el nacimiento virginal de Jesús, un dato que siempre estuvo ausente de los kerigmas del Nuevo Testamento, pero que pertenecerá en adelante a todos los Credos cristológicos. Recoge igualmente la mención que se hará clásica: «bajo Poncio Pilato» (indicación ya presente en Hch 3,13 y en 1 Tim 6,13). La fórmula ignaciana está también marcada por el cuño de la actualidad, al mismo tiempo que repite el mensaje tradicional. El adverbio «verdaderamente» repetido cuatro veces, hace manifiesta la intención de oponerse a los herejes «docetas» que se niegan a creer en la verdadera humanidad de Jesús. El Credo se convierte de este modo en una «regla» de fe, que distingue a

21. Cf. J. N. D. Kelly, *o.c.*, 87-93.
22. Cf. O. Cullmann, *o.c.*, 91.
23. Policarpo, *Carta a los Filipenses* 7,1: *Padres apostólicos*, 666.
24. Ignacio, *Tralianos* 9,1-2: *Padres apostólicos*, 471. Otras fórmulas cristológicas, *Efesios* 18,2 y *Esmirniotas* 1,1-2: *Ib.* 457 y 488s.

los verdaderos cristianos. Esta insistencia, exigida por las circunstancias, no le sobrevivirá.

En esta fórmula vemos igualmente cómo se funden entre sí los dos modelos neotestamentarios: la fórmula breve, convertida en título (aquí: «Jesucristo», en otros lugares «nuestro Señor» o «nuestro Dios, Jesucristo»), viene a situarse al frente de la secuencia kerigmática. Esta vinculación tan discreta traduce la fuerza de atracción mutua de los diversos modelos y anuncia una unión mucho más decisiva. En Ignacio de Antioquía está ya preparado el segundo artículo de los Símbolos futuros.

Los modelos binario y ternario.

El modelo binario se encuentra también en Ignacio de Antioquía y en Policarpo de Esmirna[25]. Sobrevivirá hasta finales del siglo II en Ireneo y a comienzos del III en Tertuliano[26]. Una vez más, Policarpo es el testigo de una fórmula-puente, a la vez binaria y kerigmática:

> «Creyendo al que resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le dio gloria»[27].

El modelo ternario abre sin embargo a un porvenir más duradero. Clemente de Roma es un testigo privilegiado:

> «¿A qué vienen entre vosotros –escribe a los Corintios– contiendas y riñas, banderías, escisiones y guerras? ¿O es que no tenemos un solo Dios y un solo Cristo y un solo Espíritu de gracia que fue derramado sobre nosotros? ¿No es uno solo nuestro llamamiento en Cristo?»[28].

Es evidente el parentesco con las fórmulas paulinas. Pero esta vez la enumeración parte del Padre y desciende hasta el Espíritu.

La *Didaché* recoge por su parte la herencia de la fórmula bautismal presente en Mateo:

> «Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: Dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva»[29].

Esta fórmula de la *Didaché* es un relevo capital en la génesis de los Símbolos. Es un testimonio privilegiado del uso de un Credo ternario en el contexto bautismal. Pues bien, resulta que es dentro de este esquema ternario donde se va a establecer la unidad de los diversos modelos de confesiones de fe.

3. El maridaje de las fórmulas cristológicas y trinitarias

El acontecimiento decisivo en la génesis de los Símbolos de fe es sin duda alguna el matrimonio de los dos modelos cristológico y trinitario (en adelante pue-

25. Id., *Magnesios* 8,2; *Filipenses* 12,2: *Ib.*, 463 y 535.
26. Ireneo, *AH* I,3,6; III,1,2: Rousseau 39 y 277. – Tertuliano, *De praescript.* 36,4: *SC* 46, 138.
27. Policarpo, *Filipenses* 2,1 (recordando a 1 Pe 1,21): *Padres apostólicos*, 662.
28. Clemente de Roma, *Corintios* 46,5-6; también 58,2: *Padres apostólicos*, 220 y 231. Ignacio ofrece también una fórmula ternaria: *Magnesios* 13, 1: *Ib.* 466.
29. *Didaché* 7,1: *Padres apostólicos*, 84.

de emplearse ya este término). Vemos cómo se realiza, a través de varios titubeos, en Justino y en Ireneo, a lo largo de la segunda mitad del siglo II. Se trata de un hecho irreversible. He aquí como podemos intentar una reconstrucción de las cosas.

Por una parte, la fórmula trinitaria se va revistiendo de nuevos contenidos a ejemplo de sus antecedentes neotestamentarios binarios y ternarios: la mención de cada nombre divino va acompañada de un atributo, de un título o de una actividad que le es propia en la historia de la salvación. Se confiesa al Padre como creador o soberano del universo (*pantokratôr*). Una titulación más o menos desarrollada acompaña a la mención del Hijo, e incluso a veces se advierte una cita breve de la secuencia kerigmática (por ejemplo: «que fue crucificado bajo Poncio Pilato». Al nombre del Espíritu se asocia la profecía; luego se nombra a la Iglesia, la resurrección de la carne o el perdón de los pecados. Estos desarrollos son siempre el fruto de la actividad bautismal de la Iglesia[30].

Vemos entonces cómo toda la secuencia kerigmática se injerta en el segundo artículo del esquema trinitario[31]. Los dos modelos parecen atravesados por un movimiento de atracción mutua. La inserción conoce un momento de vacilación: más breve al principio, va tomando progresivamente todo su desarrollo; igualmente, en Ireneo tiene lugar en una ocasión dentro del marco del tercer artículo, en donde el kerigma se relaciona con la actividad profética del Espíritu que anunció el acontecimiento Cristo[32]. En este caso, el modelo cristológico sigue al modelo trinitario. Esta variante es muy característica del fenómeno de «sutura». Pero muy pronto se llevará a cabo la reunión en el segundo artículo. Más tarde, el Símbolo pseudo-atanasiano llamado *Quicumque*[33] y el himno *Te Deum* seguirán siendo testigos de una fórmula trinitaria seguida de un enunciado cristológico.

Habría que citar aquí numerosos textos. Quedémonos sólo con esta hermosa fórmula, lúcidamente construida, de Ireneo:

> «Y he aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da firmeza a nuestra conducta:
>
> Dios Padre, increado, que no está contenido, invisible, Dios único, creador del universo; éste [es] el primer artículo de nuestra fe.
>
> Pero como segundo artículo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que se apareció a los profetas según el género de su profecía y según el estado de las economías del Padre; por quien fueron hechas todas las cosas; que además, al final de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y palpable, para destruir la muerte, hacer aparecer la vida y realizar una comunión entre Dios y el hombre.
>
> Y como tercer artículo: el Espíritu Santo, por el que los profetas profetizaron y los Padres conocieron lo que concierne a Dios y los justos fueron guiados por el camino de la justicia y que, al final de los tiempos, se derramó de una forma nueva

30. *Epistula apostolorum*: *DzS* 1; Papiro de Dêr-Balysch: *DzS* 12; JUSTINO, *I Apología*, 61,3 y 10: *Padres apologetas*, 250s. en una descripción del bautismo; IRENEO, *AH* I,3,6 y III,1,2 (fórmulas binarias); IV,33,7 (fórmula trinaria): Rousseau 39, 277 y 518s.

31. Cf. J. N. D. KELLY, *o.c.*, 93-106; O. CULLMANN, *o.c.*, 109ss.; W. RORDORF, *art. cit.*, 227.

32. IRENEO, *AH* I,10,1: Rousseau, 65s.

33. *DzS* 75-76.

sobre nuestra humanidad para renovar al hombre por toda la tierra con vistas a Dios»[34].

Esta fórmula de Ireneo es interesante por su intención doctrinal: intenta presentar la regla de la fe cristiana, fuertemente estructurada en torno a tres nombres divinos convertidos en objeto de tres «artículos» de fe. Es la primera vez que nos encontramos con el término «artículo», llamado a tener éxito en la tradición de la Iglesia. El contenido del kerigma se sitúa debidamente en el segundo artículo, según unos títulos especialmente desarrollados. Encontramos allí la mención de la encarnación, de la muerte y de la resurrección, trascritos estos dos últimos en el vocabulario propio de Ireneo. La intención catequética parece ser entonces la que predomina, pero se trata de una catequesis bautismal, ya que Ireneo indica inmediatamente después que «el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos»[35] que constituyen los «tres capítulos de nuestro sello»[36].

Justino e Ireneo son para nosotros los testigos de este «maridaje» de las fórmulas, pero no es seguro que sean ellos los autores. La razón fundamental de esta reunión debe buscarse en el presupuesto mutuo que existía entre los dos modelos y que los animaba con un movimiento de convergencia. En efecto, la secuencia cristológica presuponía un vínculo entre Jesús y el Padre que lo había enviado y con el Espíritu que él había derramado. La enumeración trinitaria, por su parte, no era el fruto de una especulación sobre Dios, sino una conclusión sacada de la historia de la salvación en la que se habían manifestado el Padre, el Hijo y el Espíritu. Entre los dos modelos los títulos de Cristo, cristalización de la confesión breve del Nuevo Testamento, pudieron tener un papel de enlace, pues por una parte se unieron al modelo cristológico y por otro vinieron a acompañar a la mención del Hijo en el modelo trinitario. En cuanto al lugar eclesial de este maridaje, es muy probable que fuera la catequesis bautismal: ésta fue el lugar privilegiado del encuentro entre la enseñanza de la fe (contexto original de las fórmulas cristológicas) y la liturgia (contexto original de las fórmulas trinitarias).

4. En Occidente: el antiguo símbolo romano, llamado «símbolo de los apóstoles»

Se ha cumplido ya el tiempo de los cambios. Los testimonios que hemos guardado se reducen a ser *Credos de autores*, presentados, sobre todo en Ireneo, como expresiones de la «regla de fe». Pero a comienzos del siglo III nos encontramos con algunos *Credos de Iglesia*, que presentan la cristalización litúrgica oficial de la génesis anterior. La historia de estos Credos es bastante diferente en Occidente y en Oriente.

La *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma, escrita a comienzos del siglo III, es la primera colección de reglamentos eclesiásticos y litúrgicos desde la *Di-*

34. Ireneo, *Demostración de la predicación apostólica*, 6 (ed. Romero Pose), Ciudad, Nueva, Madrid 1992, 62-64. Encontramos este mismo testimonio del maridaje de las fórmulas en Justino, *I Apología* 13,1-3: *Padres apologistas*, 193-194.
35. Ireneo, *Demostración*,7: Romero Pose, 65.
36. *Ib.*, 100: Romero Pose, 224 (trad. no literal)

daché. La descripción que nos ofrece de la «tradición del santo bautismo» comprende un Símbolo bautismal en forma interrogativa. Se trata de un texto especialmente venerable, ya que es el antepasado directo y el más antiguamente atestiguado de lo que la Iglesia de Occidente sigue llamando todavía el «Símbolo de los apóstoles»:

> «– ¿Crees en Dios Padre todopoderoso?
> – Sí creo.
> – ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la virgen María, fue crucificado bajo Poncio Pilato, murió, resucitó al tercer día viviendo de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?
> – Sí creo.
> – ¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia?
> – Sí creo»[37].

Este diálogo acompaña a la triple inmersión bautismal. Es el sacerdote el que recita la fórmula del Símbolo. El bautizado no hace más que expresar la adhesión de su fe. Después de cada una de estas respuestas, el sacerdote le pone la mano en la cabeza y lo sumerge en el agua. Este Credo, bastante breve, representa exactamente el punto de llegada de la génesis anteriormente descrita: es una fórmula trinitaria ampliada, que encierra en el segundo artículo la inserción de la secuencia cristológica.

Para obtener el «Símbolo de los apóstoles» en su estado antiguo, basta con hacer pasar el texto de la forma interrogativa y dialogada a la forma declaratoria; se convierte entonces en una larga frase regida por el verbo «creo». Éste será el Credo de la Iglesia de Roma, es decir, la fórmula romana antigua (llamada «R»), atestiguada con algunas pequeñas variantes a lo largo de todo el siglo IV[38]. Más tarde vuelve a encontrarse en Ambrosio de Milán[39].

Este mismo Credo es el que se impone en todo el Occidente. En el siglo VIII se enriquece (probablemente en la Galia) con algunos añadidos: del Padre se confiesa que es «creador del cielo y de la tierra»; el segundo artículo recoge la mención de la bajada a los infiernos; el tercero añade las de la comunión de los santos y la vida eterna. Se trata, por tanto, de nuestro Símbolo actual, del texto «recibido» en todo el Occidente (con la sigla «T»).

¿Qué pensar de la atribución de este Símbolo a los apóstoles? Se trata de una leyenda aceptada durante mucho tiempo en Occidente, mientras que parece ser que no se conoció en Oriente. Se remonta a Ambrosio y a Rufino y se encuentra ingenuamente narrada en un sermón del siglo VII, atribuido falsamente a Agustín[40]. El autor cuenta que los doce apóstoles redactaron el Símbolo que lleva su nombre el día de Pentecostés antes de separarse. Cada uno de ellos habría pronunciado uno de los doce artículos. (Pero es prácticamente imposible cortar el Símbolo de manera convincente en doce artículos). En el siglo XV el humanista Lorenzo Valla denunció el carácter legendario de esta opinión[41].

37. HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio apost.* 21: *SC* 11 bis, 85-87.

38. Cf. Codex Laudianus, Profesión suscrita por Marcelo de Ancira y texto comentado por Rufino: *DzS* 11-12.– Sobre la historia de este Símbolo, cf. P. TH. CAMELOT, *Le Symbole des apôtres, origines, développement, signification* : LV 2 (1952) 61-80.

39. AMBROSIO, *Expl. Symboli*: *DzS* 13; – AGUSTÍN, *Sermo* 213: *DzS* 14.

40. AMBROSIO DE MILÁN, *Epist.* 42,5: *PL* 16,1174.- RUFINO, *Expl. Symboli* 2: *PL* 21, 337. – PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermo* 240: *PL* 39, 2189.

41. Sobre la historia de esta leyenda, cf. H. DE LUBAC, *o.c.*, 23-59.

Lo cierto es que esta atribución apócrifa encierra un elemento de verdad. Es ciertamente un error decir que los apóstoles redactaron un Símbolo, que es evidentemente un documento de la Iglesia post-apostólica y que no pertenece a las Escrituras. Pero es verdad que hay que atribuir al Símbolo una autoridad apostólica. El desarrollo que acabamos de trazar es una buena prueba de ello. No solamente la mayor parte de las expresiones del Símbolo proceden efectivamente del Nuevo Testamento, sino que sobre todo la regla viva de fe que trasmite el Símbolo es la herencia directa de las confesiones de fe de la Iglesia de los apóstoles. Así pues, el Símbolo constituye una regla apostólica. Está en el corazón de la tradición de la fe.

5. En Oriente: hacia el símbolo de Nicea-Constantinopla

En Oriente, Orígenes sigue siendo un buen testigo de los Credos de autores[42]. Pero entre él y los primeros Credos de Iglesias constatamos un silencio relativo. Este último es la consecuencia de la disciplina del secreto (*disciplina arcani*) que se extiende a partir del siglo III: lo que es propio de los misterios cristianos no debe caer en ningún caso en manos de los paganos. Éstos no deben asistir a las liturgias del bautismo y de la eucaristía; tampoco deben conocer el texto del Símbolo. Los catequistas citan sus expresiones a los catecúmenos con una gran reserva e insisten luego en que sus oyentes se las aprendan de memoria, sin escribirlas:

> «Como no todos pueden leer la Escritura sagrada –dice Cirilo de Jerusalén a sus catecúmenos– [...], tenemos el placer de ofrecer en pocas instrucciones el dogma de la fe. Quiero recordarlo con las mismas palabras, para que aprendas por ti mismo su significado. No quiero que escribas en un papel, sino que se te graben en la memoria del corazón. Ten en cuenta también que, al meditar lo que fue enseñado, el catecúmeno que lo escuche tenga en esta fe como un alimento para toda su vida. Además no recibas a ninguna otra en lugar de esta fe»[43].

Gracias a Eusebio de Cesarea que lo citó ante el concilio de Nicea y que quizás lo redactó en parte, conocemos el Sínodo bautismal de la Iglesia de Cesarea de Palestina. Su segundo artículo, consagrado al Hijo, es típico de la tradición oriental: entre los títulos de Cristo y la mención de la encarnación desarrolla, utilizando un lenguaje joánico, lo que tiene que ver con el origen divino del Hijo antes de todos los siglos. Esta insistencia, un tanto «metafísica» a los ojos de Occidente, señala el lugar de los futuros grandes debates doctrinales de Oriente. Este segundo artículo se nos presenta hoy como un «borrador» del futuro Símbolo de Nicea-Constantinopla:

> «Y (creemos) en un solo Señor Jesucristo, el Verbo de Dios, Dios de Dios, Luz de Luz, Vida de Vida, Hijo único engendrado, Primogénito de toda criatura, engendrado del Padre antes de todos los siglos, por el que todo fue hecho, que por nuestra salvación se encarnó, compartió la vida de los hombres, sufrió, resucitó el tercer día, subió junto al Padre y volverá en la gloria a juzgar a los vivos y a los muertos»[44].

42. ORÍGENES, *Comm. in Matth..*, series 33: *PG* 13, 1643-1644.
43. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. baptism.* V,12: trad. en *Las verdades de la fe.Catequesis IV-XII*, Sígueme, Salamanca 1989, 39.
44. *DzS* 40.

Era costumbre en Oriente que cada gran Iglesia poseyera su fórmula particular de Credo. La estructura era sin duda común, pero las variantes podían ser numerosas. Cuando un obispo entraba en funciones, enviaba a sus hermanos en el episcopado la fórmula de su «fe», es decir, el Símbolo de su Iglesia. Éstos mostraban entonces su reconocimiento del Símbolo de su hermano y lo admitían en su comunión. Parece ser que este sistema funcionó durante largo tiempo, hasta que se generalizó el uso del futuro Símbolo de Nicea-Constantinopla. Uno de los Símbolos más célebres del siglo IV fue el de Jerusalén, ampliamente comentado a los catecúmenos por Cirilo (por el año 348). Han llegado a nosotros numerosas fórmulas a partir del final del siglo IV (Símbolos de Salamina, de Antioquía, de Mopsuestia, etc.)[45].

6. Nuevas generaciones de símbolos a lo largo de la historia

Símbolos conciliares

Con el concilio de Nicea (año 325) comienza una nueva etapa de la historia de los Símbolos. En efecto, se busca una solución a la crisis doctrinal, procediendo al añadido de algunas expresiones más «técnicas» a los artículos en litigio. Por eso el concilio de Nicea añadió al Símbolo el famoso «consustancial al Padre», a fin de responder a las críticas arrianas. La entrada del vocabulario de la filosofía griega en un Símbolo de lenguaje puramente bíblico hasta entonces fue todo un escándalo. Las Iglesias tardaron cincuenta años en aceptarlo: se celebraron innumerables sínodos, proponiendo cada uno de ellos una fórmula de fe que reflejaba las tendencias doctrinales de la mayoría de los obispos presentes. Estas fórmulas serán unas veces ortodoxas, otras ambigüas debido a ciertos silencios, y otras francamente heréticas. La reconciliación llegará en el momento del concilio I de Constantinopla (el año 381), que aportaría además todas las precisiones necesarias sobre la divinidad del Espíritu Santo, lo mismo que había hecho Nicea a propósito de la divinidad del Hijo[46].

Los antiguos Credos eran Credos para catecúmenos, escribe H. C. Turner; los nuevos son Credos para obispos[47]. En efecto, vemos cómo el Símbolo se convierte en objeto de un uso propiamente dogmático. Es el lugar de la definición conciliar. Se trata, por tanto, de otra generación de Símbolos: lo que ganan en precisión doctrinal, lo pierden en fuerza litúrgica. Por eso el concilio de Éfeso decidirá que no se añada ya nada al Símbolo. La definición de Calcedonia (año 451) se expresará en un texto separado, de composición todavía simbólica, pero que no pretenderá ya un uso catequético o litúrgico.

El Símbolo «Niceno-constantinopolitano»

El origen de este Símbolo atribuido oficialmente al primer Concilio de Constantinopla por el de Calcedonia resulta un tanto oscuro. Sea lo que fuere de las numerosas hipótesis emitidas, es muy probable que el Concilio de Constantinopla

45. *DzS* 41-45 y 50-51.
46. Estos dos *dossiers* se tratarán expresamente en el capítulo V, 187-221.
47. Citado por TH. CAMELOT: *LV* 2 (1952) 74.

lo enmendase, completase y promulgase sin haberlo compuesto de verdad[48]. Después de conocer un momento de eclipse en la primera mitad del siglo V, este Credo fue adoptado en casi todo el Oriente como Símbolo bautismal a partir del siglo VI[49] y, lo que es más importante aún para su éxito, fue introducido por aquella misma época en la liturgia de la misa, primero en Oriente (a partir de Constantinopla) y luego en Occidente, donde se generalizó su uso progresivamente: en España a finales del siglo VI, en Irlanda, luego en Galia y en Germania en el VIII, para ser adoptado en Roma en el IX. Pero el Occidente tendrá el atrevimiento de proceder de forma unilateral a un nuevo añadido: el del «Filioque», afirmando que el Espíritu Santo procede del Padre «y del Hijo». Este accidente alimentará un largo litigio entre Oriente y Occidente, que no se ha resuelto todavía[50].

Es este Símbolo el que hoy se proclama y se canta todavía en las liturgias dominicales. Ha llegado hasta nosotros llevado por siglos de confesión de la fe. Constituye una referencia ecuménica capital entre las Iglesias divididas.

Los documentos simbólicos teológicos y confesionales.

Nacerá otra generación de Símbolos en la Iglesia latina con ocasión de sus reuniones conciliares; se tratará entonces de Símbolos para teólogos, esto es, de catálogos más o menos completos de los puntos de la fe. La Reforma del siglo XVI dará también origen a nuevas confesiones de fe, bastante desarrolladas, portadoras de las dos funciones tradicionales, confesante y doctrinal, para las nuevas Iglesias: Confesión luterana de Augsburgo de 1530, los 39 Artículos de la comunión anglicana en 1563, la Confesión helvética posterior de 1566, la Confesión reformada de La Rochelle de 1571 y otras muchas más. El siglo XX atestigua también el carácter vivo de la función del Símbolo en la Iglesia: por ejemplo, la Confesión de Barmen emitida en 1933 por la Iglesia «confesante» de Alemania para resistir al nazismo, las Confesiones propuestas por el Consejo ecuménico de las Iglesias, el Credo de Pablo VI en 1968, o también los esfuerzos recientes de numerosos cristianos para decir su fe en la actualidad de su tiempo. La función del Símbolo responde a una necesidad constante. La célula-madre del discurso cristiano es también un punto de retorno constante para la preparación catecumenal y la catequesis, la predicación, la liturgia, la teología y el dogma. Es el lugar esencial de la verificación de la fe. Por eso da lugar periódicamente a nuevas formulaciones, sin que por ello se renuncie nunca a las primeras.

Este carácter vivo, evolutivo y diferenciado, del Símbolo en la historia de la Iglesia no pone en discusión a las grandes confesiones de fe de la Iglesia antigua, en particular al Símbolo de los apóstoles y al Niceno-constantinopolitano, que siempre se han usado en la liturgia. Pero las adaptaciones y los desarrollos que conoce el Credo en función de las cuestiones que surgen en la historia y en la cultura son el signo de que no pertenece al orden de una Escritura fijada una vez por todas, sino al de una tradición viva. Ésta tiene que preocuparse de las nuevas cuestiones que pudieran contradecir directa o indirectamente al mensaje esencial

48. La cuestión del origen de este Símbolo volverá a tratarse *infra*, 216-219, a propósito del concilio I de Constantinopla.

49. Sobre *La réception du Symbole oecuménique de Nicée à Chalcédoine*, cf. A. DE HALLEUX, *o.c.*, 25-67.

50. Cf. *infra*, 250-267 el estudio de la cuestión del *Filioque*.

de la fe. Así es como pueden surgir ciertos problemas en un momento determinado al nivel de *status confessionis*, es decir, tomando un valor decisivo para el discernimiento de lo que pertenece al ser cristiano y de lo que le contradice: en Nicea, se trataba de la divinidad del Hijo, en Constantinopla de la del Espíritu Santo; en el siglo XVI se trató, por parte de las Iglesias salidas de la Reforma, de la justificación por la fe.

III. LAS ESTRUCTURAS DEL SÍMBOLO

Este breve recorrido por la génesis y la historia de los Símbolos de fe nos permite comprender bien sus estructuras, formal y material. Tomamos aquí como etapa de referencia el siglo III, es decir, el nivel de elaboración posterior al maridaje de las fórmulas cristológica y trinitaria, tal como se expresa en la *Tradición apostólica* de Hipólito y en el viejo Símbolo romano. En efecto, allí es donde surge la estructura definitiva del contenido del Símbolo, válido igualmente para el Oriente: podrán variar algunos elementos de este contenido, pero la estructura seguirá siendo la misma. Esta opción no nos prohíbe sin embargo hacer referencia a las fórmulas anteriores, en las que se buscará, a través de la variedad de expresiones, lo que se recogió luego en la estructura final. Este estudio manifestará la implicación de las perspectivas cristológica y trinitaria, cuya reunión presidió la constitución de los Símbolos de la Iglesia.

1. Estructura formal: una relación entre dos aliados

Una estructura de alianza

Esta estructura afecta al sentido concreto del Credo, en cuanto que expresa un acto. Todo depende del verbo que introduce la fórmula y de su primera proposición. «Creo en Dios». Esta afirmación pone en escena a dos aliados y la relación que se instruye entre ellos por el acto de fe. Esta relación es la de una alianza. Porque el acto de fe es la respuesta a una iniciativa que le precede y que viene de Dios. Este nombre divino será glosado, no ya en primer lugar por sus atributos esenciales, sino por sus actividades en beneficio del creyente. Éste declara que cree en Dios, que hizo, que hace y que hará, por la acción conjunta y articulada de sus tres personas, cierto número de cosas en su favor: creación, salvación, santificación. Así pues, el Credo concede un privilegio formal a la estructura del *creer en* sobre la del *creer que*. Es testigo de un acto de discernimiento de la tradición primitiva que, a partir de unas formulaciones autorizadas por el Nuevo Testamento, escogió la construcción que pone en relación directa a la persona del creyente con las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Más tarde, Agustín aclarará la importancia de este asunto distinguiendo cuidadosamente entre el *credere Deum*, es decir, «cree que Dios existe», el *credere Deo*, es decir, «creer a la palabra de Dios», y el *credere in Deum*, «solecismo cristiano», analizado por H. de Lubac, que traduce un acto original[51]. El creyente expresa el im-

51. Pueden verse los textos de Agustín recogidos y analizados por H. de Lubac, *La fe cristiana*, *o.c.*, 141-144 y 275-302.

pulso de la adhesión total y del don de sí para con aquel a quien ha dado su fe; se fía de Dios de manera absoluta y definitiva. La dominante que se concedió al *creer en* no suprime por ello la importancia del *creer que*. Porque el enunciado de los beneficios realizados por Dios en favor del hombre por medio de su Hijo y en su Espíritu supone un «momento» de verdad profesada. Pero la fe es ante todo una adhesión de persona a persona; luego, es un conjunto estructurado de verdades que creer (lo cual es algo muy distinto de un «catálogo»). El segundo aspecto está subordinado al primero.

Al modelo del *creer en* hay que referir, al parecer, las demás construcciones que se encuentran durante la génesis de los Símbolos; por ejemplo, la ausencia de toda expresión introductoria. «Jesús es Señor» significa: «Para mí Jesús es Señor», o «Jesús es mi Señor» (cf. Flp 3,8), o «*nuestro* Señor». Clemente de Roma, en la fórmula citada anteriormente dice: «¿No tenemos un solo Dios...?», expresando por este giro de posesión la adhesión del creyente a Dios y a su Cristo. Éste es el Cristo del creyente, lo mismo que Dios era el Dios de Israel e Israel el pueblo de su Dios. La fe afirma ante todo y sobre todo un vínculo existencial e histórico que va de persona a persona.

Una estructura dialogal

Como hemos visto, la afirmación hecha en primera persona: «Creo» tomó el lugar de una respuesta situada en un diálogo. En la liturgia, el Credo declaratorio viene después del Símbolo bautismal, que procedía por preguntas. Aunque las fórmulas declaratorias son más numerosas, la alusión al bautismo permite darse cuenta de que el texto simbólico al que se refiere un autor es el de las preguntas bautismales. El «¿Crees...?» indica la prioridad de la iniciativa creadora y salvífica de Dios respecto a la respuesta del creyente. Hay ante todo un Dios que, por su Hijo y en su Espíritu, se acercó al hombre para darse a él. Ellos fueron los primeros en actuar. Tienen derecho, por tanto, a plantear una pregunta al hombre. Les toca la primera palabra. El hombre sólo tiene acceso a la segunda. Su palabra de hombre no hace más que responder a la palabra original de Dios. No olvidemos que en el período que estamos considerando el diálogo de las preguntas bautismales constituía propiamente el lenguaje sacramental y performativo de la entrada en el misterio de Cristo; ponía ritmo a una triple inmersión que sumergía simbólicamente al neófito en la muerte y resurrección de Cristo y lo acogía en la Iglesia. Al responder: «Yo creo», el bautizado se apropiaba de la salvación en Jesucristo: se salvaba por la gracia de Dios mediante su fe. Esta estructura dialógica estaba ya presente en los discursos kerigmáticos de los *Hechos*, en donde el anuncio desarrollado del acontecimiento Jesús provocaba la respuesta de la fe y la decisión de hacerse bautizar (Hch 2,37-39; cf. 8,35-39).

Más tarde, cuando se desarrolló el catecumenado, volvemos a encontrarnos con un rito análogo, pero esta vez preparatorio para el bautismo: el de la *traditio symboli*, entrega del texto del Símbolo al catecúmeno, seguido poco tiempo después de la *redditio symboli*, es decir, de la profesión del Símbolo por el catecúmeno ante la comunidad eclesial.

El YO del «yo creo» es sin duda el de un creyente individual , pero el de un creyente insertado en el YO de toda la Iglesia, un YO que es también un NOSO-

TROS. La Iglesia, presente en el YO de cada uno y de todos, los hace entrar en el YO de su propia profesión de fe[52]. Es interesante observar cómo los Símbolos conciliares comienzan por un «nosotros creemos...». Ese «nosotros» es ante todo el de la asamblea de los Padres conciliares, pero a través de ellos se expresa el «nosotros» oficial de toda la Iglesia. También el uso litúrgico hará legítimamente pasar al Símbolo Niceno-constantinopolitano del NOSOTROS al YO. El mismo Espíritu está presente en ese YO y en ese NOSOTROS, ya que «nadie puede decir: "Jesús es Señor", si no está movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

2. Estructura del contenido: una Trinidad «económica»

¿Cuántos artículos de fe hay que contar en el Credo? Esta cuestión ha conocido varias respuestas vacilantes, que intentaban organizar la sucesión de las afirmaciones de formas más o menos extrínsecas. La más corriente consistió en contar doce artículos, ya que había doce apóstoles. Pero esta explicación, bastante tardía, no es suficientemente seria. La división del Símbolo en doce artículos varía de un comentador a otro.

Una fórmula de Ireneo cuenta siete artículos, en relación con el candelabro de los siete brazos[53]. Otras presentaciones ven cinco artículos, en referencia a la parábola evangélica de los cinco panes[54]. Estas imágenes hacen percibir cierta vacilación. Porque el Símbolo se desarrolló en relación con la Iglesia y con los efectos de la salvación. Pero no se acaba de ver cómo articular estos nuevos puntos con los tres artículos trinitarios. Una posibilidad consistía en numerarlos simplemente junto con los tres nombres divinos. Se ensanchaba entonces la construcción del «Creo en...». Pero apareció enseguida una dificultad: no se puede creer *en* la Iglesia y en sus dones, por el mismo título con que se cree *en* Dios Padre, Hijo y Espíritu. Se cree en la Iglesia, se cree en el misterio de la Iglesia, en una acepción totalmente distinta: pero la Iglesia no es Dios[55]. De hecho, todas las afirmaciones relativas a la Iglesia y a los efectos de la salvación pertenecen al artículo sobre el Espíritu Santo.

Hemos encontrado igualmente algunas fórmulas de dos artículos, que se prolongan hasta Ireneo y Tertuliano que conocen el mismo enriquecimiento procedente del kerigma cristológico. ¿Cómo interpretar este silencio sobre el Espíritu Santo? ¿Habrá acaso una vacilación sobre su carácter personal? No lo parece, ya que la presencia de los tres artículos está bien atestiguada en toda la tradición bautismal. La efusión del Espíritu Santo se relaciona normalmente con el bautismo. Y es imposible establecer que la estructura en tres artículos sea fruto de un desarrollo de la de dos artículos. La respuesta parece que ha de buscarse más bien en el contexto propio de las fórmulas binarias, el del recuerdo de la *regula veritatis* en el sentido de criterio de la verdad: si la fe judía se expresa por la fórmula «un solo Dios», la fe cristiana le añade «un solo Cristo». No se pretende entonces resumir la totalidad de la fe, sino subrayar su originalidad esencial, la relación de

52. Cf. H. de Lubac, *o.c.*, 193-206.
53. Ireneo, *AH* V,20,1: Rousseau, 627.
54. *Epistola apostolorum*: *DzS* 1.
55. Cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne*, o.c., 211-235.

Dios Padre (el del Antiguo Testamento) con el Cristo que es su propio Hijo. Esta relación constituía la afirmación central del kerigma. La fórmula binaria es la de la enseñanza catequética y apologética[56].

Sea lo que fuere de estas variantes en la expresión y en la interpretación del Símbolo, la única estructura verdadera del mismo es la de los tres nombres divinos. La prueba está ya en la firmeza del esquema ternario en la Escritura, especialmente la orden bautismal de Mt 28, y en los primeros desarrollos del modelo ternario. Los primeros Padres subrayaron la estructura trinitaria con mucha lucidez, como por ejemplo Justino dirigiéndose a los paganos:

> «Ahora bien, que no somos ateos [...]:
> – damos culto al Hacedor de este universo [...]
> – honramos también a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea en tiempo de Tiberio César, que hemos aprendido ser Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el segundo lugar,
> – así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero»[57].

Estos tres «grados» traducen el orden de los tres nombres divinos, tal como nos los revela la Escritura. Anteriormente vimos ya la manera con que Ireneo formaliza la enseñanza de la fe en tres «artículos». Los tres nombres divinos siguen estando en el primer plano y reúne cada uno de ellos un grupo original de actividades al servicio de los hombres[58].

Finalmente, la tradición del bautismo atestigua sin duda alguna la existencia de tres preguntas y de tres inmersiones a lo largo de la celebración del sacramento. Además, el término de Trinidad aparece a mediados del siglo II en griego en Teófilo de Antioquía (*Trias*)[59] y a comienzos del siglo III en latín en Tertuliano (*Trinitas*)[60]. Cipriano hablará del «Símbolo de la Trinidad»[61]. Y en el siglo IV Jerónimo hablará de «la fe en la Trinidad»[62] asociándola a la unidad de la Iglesia.

¿Cómo hay que comprender este esquema trinitario, tal como se presenta en el Símbolo? No se trata de un enunciado formal sobre la Trinidad eterna, sino del *relato* de las hazañas que llevó a cabo la Trinidad en la historia en beneficio de los hombres. Es una exposición de la «economía» de la salvación, en el sentido que Ireneo daba a esta palabra, o sea, de la «disposición» escogida por Dios en sus iniciativas sucesivas, que encuentran su cima en el envío de su Hijo y en el don de su Espíritu[63]. El Símbolo es un «Credo histórico» que se cuenta. Los grandes «kerigmas» de los *Hechos de los apóstoles* procedían de la misma forma. También aquí los Credos de autores, más circunstanciados, confirman la convicción que se desprende de los textos litúrgicos. Recordemos solamente esta fórmu-

56. *Ib.*, 73.
57. JUSTINO, *I Apología* 13,1-3: *Padres apologistas* 193-194; cf. también 6,1-2: *Ib.*, 187.
58. Cf. H. DE LUBAC, *o.c.*, 57-89: *Symbole trinitaire.*
59. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA. *Tres libros a Autólico* II, 15: *Padres apologistas*, 805.
60. Tertuliano utiliza corrientemente este término en *Adv. Praxeam*: *CC* 1.
61. CIPRIANO, *Epist.* 75,11: Bayard, *Budé*, t.II, 298.
62. JERÓNIMO, *Epist.* 46,3: *PL* 22, 485. H. de Lubac, *o.c.*, 57-89 cita muchos textos en este sentido.
63. Cf. H. DE LUBAC, *o.c.*, 91-134: *Trinité économique.*

la de Tertuliano que vincula los tres nombres divinos por medio del tema del envío o de la misión del Hijo y del Espíritu para la salvación de los hombres:

> «Desde siempre y más todavía ahora, que estamos mejor instruidos por el Paráclito, que conduce a la verdad completa, creemos que Dios es realmente único, pero con un modo de dispensación que llamamos «economía», de forma que ese Dios único tiene también un Hijo, su Palabra, que salió de él y por el que todo fue hecho y sin el cual no se hizo nada.
>
> Creemos que éste fue enviado por el Padre en la Virgen y que nació de ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, y que fue llamado Jesucristo; que sufrió, murió, fue sepultado según las Escrituras, fue resucitado por el Padre, fue restablecido en el cielo y está sentado a la derecha del Padre, teniendo que venir a juzgar a los vivos y a los muertos.
>
> Es él el que envió de aquel lugar de parte del Padre, según su promesa, al Espíritu Santo Paráclito, santificador de la fe de los que creen en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo»[64].

En el primer artículo, según el uso preponderante del Nuevo Testamento, Dios designa al Padre. Este término no debe comprenderse como si fuera un compendio para abrazar los tres nombres divinos, como en la teología trinitaria elaborada en los ambientes latinos. A Dios Padre se refiere la economía de la creación (con la que se asocia al Hijo en muchas fórmulas). Este primer tiempo es el del *origen* y fundamento de todas las cosas. La historia de la salvación se origina en el acto creador.

El segundo artículo cuenta la economía de la salvación realizada por el Hijo: es la historia de Cristo, desde su origen y su primera salida de Dios bajo la forma de palabra creadora, pasando por su encarnación y su misterio pascual hasta acabar con el anuncio de su regreso al final de los tiempos como juez de vivos y de muertos. Este segundo tiempo es el del *acontecimiento* central y el de la plenitud de los tiempos.

El tercer artículo describe la economía de la santificación de la humanidad, realizada por el Espíritu Santo, que actuaba ya en los profetas, en el cuerpo de la Trinidad que es la Iglesia. Esta economía de tipo sacramental (mención del bautismo) prosigue hasta la resurrección de la carne. El tercer tiempo es el de la *actualidad* de la vida eclesial en el Espíritu.

Estos tres tiempos se encadenan según el orden de las manifestaciones y de las misiones divinas: el Padre envió al Hijo, que envió a su vez al Espíritu de parte del Padre. Es el YO o el NOSOTROS creyente de la Iglesia el que los proclama desde el principio antes de confesarse a sí misma en el tercer artículo según una hermosa circularidad. Como dice también Tertuliano:

> «Puesto que el testimonio de la fe así como la garantía de la salvación tienen por aval a las tres personas, necesariamente hay que añadirle la mención de la Iglesia. Porque donde están los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, allí se encuentra también la Iglesia, que es el cuerpo de los tres»[65].

64. TERTULIANO, *Adv. Praxeam 2:* trad. de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. I, Aubier, Paris 1966, 67.
65. ID., *De baptismo* 6,2: *SC* 35, 75.

La Iglesia se presenta así como el lugar de residencia de la Trinidad entre los hombres.

3. Comparación con las «anáforas» eucarísticas

Es interesante subrayar la semejanza que existe en la intuición y en la estructura entre los Símbolos y las antiguas plegarias eucarísticas, llamadas «anáforas». Estas últimas comprenden igualmente tres tiempos que corresponden a las tres personas divinas:

– el primer tiempo es el de la alabanza a Dios Padre por los beneficios de su creación y por sus «disposiciones» en la historia de la salvación: corresponde al prefacio;

– el segundo tiempo recuerda el acontecimiento central de esta historia realizado por Jesucristo: comprende la perícopa de la institución y la plegaria de memorial o de «anámnesis», que menciona su muerte, su resurrección, su ascensión y su vuelta gloriosa;

– el tercer tiempo comprende la «epíclesis», es decir, la invocación del Espíritu Santo, tanto sobre los dones como sobre la comunidad, para que ésta se convierta en el cuerpo de Cristo, y luego el conjunto de plegarias por la Iglesia. Justino comprendió muy bien este movimiento[66] (En las anáforas de la tradición latina está un tanto oculto, ya que en ellas hay dos epíclesis, una sobre los dones antes del relato de la institución y otra sobre la comunidad después de la consagración). Un análisis más detenido podría mostrar que muchas expresiones son comunes entre estos dos tipos de fórmulas litúrgicas, que se desarrollaron como vasos comunicantes.

Pero la formalidad de la plegaria eucarística es distinta de la del Símbolo: no se trata ya del compromiso en la alianza, sino del memorial de la alianza, celebrado en la alabanza por la comunidad. Lo que se profesa en el Símbolo, se celebra, se vive y se actualiza en la Iglesia.

Así pues, la estructura del Símbolo expresa algo que está en el corazón de la fe cristiana:ésta es una confesión indisociablemente trinitaria y cristológica, puesto que es Cristo el que revela el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu. Es también un Credo histórico, que profesa la gran serie de iniciativas de Dios desde el Alfa de la creación hasta el Omega de la parusía. Alcanza a la actualidad de la vida del cristiano a través del misterio de la Iglesia. Saboreemos de un testigo del siglo IV, Basilio de Cesarea, la expresión de la viva conciencia que tenía la Iglesia antigua del valor del Símbolo de fe confesado en el momento del bautismo:

> « ¿Cómo somos cristianos? Todo el mundo dirá: por la fe. Pero ¿de qué manera nos hemos salvado? Está claro: porque hemos renacido de arriba mediante la gracia del bautismo. ¿Porque cómo podríamos serlo de otro modo? Después de haber adquirido la ciencia de esta salvación efectuada por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, ¿vamos a prescindir de la forma de la enseñanza recibida? [...] Tan lamentable es partir sin el bautismo como haber recibido un bautismo que carezca de un solo punto venido de la tradición. En cuanto a la profesión de fe que hicimos cuando nuestra primera entrada, cuando nos apartamos de los ídolos y nos acerca-

66. Justino, *I Apología* 65,3 y 67,2: *Padres apologistas*, 256 y 258.

mos al Dios vivo, el que no la mantiene en todas las ocasiones y no se adhiere a ella durante toda su vida como a una sólida salvaguardia, ése se hace extraño a las promesas de Dios, contradiciendo al escrito firmado por su propia mano, que entregó como confesión de fe. Porque, si el bautismo es para mí principio de vida y si el primero de mis días es el de la regeneración, está claro que la palabra más preciosa será también aquella que se pronunció cuando recibí la gracia de la adopción filial»[67].

IV. EL PRIMER ARTÍCULO

En una historia de los dogmas se impone un rápido comentario del contenido de los tres artículos del Símbolo. Las afirmaciones presentes en el Símbolo están en el origen de los artículos de fe. Todas ellas tienen prácticamente una sólida base escriturística y son portadoras de numerosos desarrollos posteriores. Es importante en especial comprender la motivación primera y concreta de cada expresión, su carga afectiva y el sentido que tenía para los primeros creyentes, así como el lugar eclesial de su formación. Nuestra referencia será doble: en Occidente el Símbolo romano, y en Oriente el Símbolo niceno-constantinopolitano, es decir, los dos puntos de llegada litúrgicos del antiguo itinerario. El análisis tanto de las semejanzas como de las diferencias entre estas dos tradiciones resulta instructivo para comprender el sentido de sus contenidos.

1. Creo en Dios; creo en un solo Dios

Se observa una primera diferencia entre los credos occidentales y los orientales: donde los primeros dicen simplemente «Creo en Dios», los otros insisten en la unidad divina, diciendo «en un solo Dios». Esta mención de la unidad se repetirá a propósito del Hijo, del Espíritu y de la Iglesia. Se ha buscado una interpretación de tipo polémico de esta variante: el Oriente, siguiendo a Ireneo que tiene como *leitmotiv* el lema «un solo Dios, un solo Cristo», habría guardado firmemente la afirmación repetida de *uno solo* contra los gnósticos que dividían la unidad de Dios en una multiplicidad de principios o de *eones*, o contra Marción que sostenía que el Dios «cruel» del Antiguo Testamento no podía ser el Padre de Jesús. El Occidente, por el contrario, habría suprimido esta insistencia para luchar contra el modalismo trinitario de los sabelianos[68].

Este tipo de explicación no resulta convincente; porque en aquella época las incidencias heréticas tenían menos influencia en la redacción del Credo que las que algunos creyeron. Por otra parte, se constata que Justino e Ireneo emplean fórmulas ternarias sin la insistencia en el *uno solo*[69].

67. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* X,26: ed. B. Pruche, *SC* 17bis, 337

68. Cf. *infra*, 144-147, sobre la herejía sabeliana.

69. Cf. Justino, *I Apología* 6,2 y 13,1-3: *Padres apologistas*, 187 y 193s; Ireneo, *Demostración* 3 y 6: trad. E. Romero Pose, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 56-57 y 62-64.

La razón de fondo de esta diferencia se debe a que las dos formulaciones corresponden a dos modelos bíblicos diferentes: la mención repetida del *uno solo* se remonta a los modelos paulinos (1 Cor 12,4-6 y Ef 4,4-6; 1 Cor 8,6), mientras que su ausencia se relaciona con la orden bautismal de Mt 28,19-20.

Siendo esto así, lo cierto es que la insistencia repetida en la unidad tiene un sentido cristiano muy fuerte. En el plano escriturístico representaba la herencia judía dentro del cristianismo, que asumía por su cuenta la confesión de fe del Antiguo Testamento: «Un solo Dios (*Eis ho Theos; monos ho Theos*)» (cf. Dt 6,4), con toda la carga de alianza que allí se encuentra, pero añadiéndole la especificidad cristiana: «un solo Cristo». El Dios de los cristianos es ciertamente el del Antiguo Testamento y no otro, pero confesado de una forma nueva, uno solo en tres nombres distintos, según una expresión de Tertuliano[70].

Esta insistencia es también una manera de decir la unidad de Dios mantenida en la «disposición» revelada por el Nuevo Testamento: la repetición de *uno solo* o *el mismo* delante de los tres nombres divinos presentados por el orden de su envío muestra que la salvación viene de un único origen, el Dios Padre (orden descendente), y se remonta a la misma fuente (orden ascendente), según una única economía. Un solo Dios envió a un solo Hijo y derramó un solo Espíritu para hacer una sola Iglesia. De este modo, estos tres nombres no rompen la unidad de Dios. Cada uno participa de esta unidad por su propio carácter único.

La unidad de Dios está significada igualmente por la unidad de la confesión y la de la comunidad confesante: no hay más que un cuerpo, como no hay más que un solo Espíritu. Así pues, la unidad de la Iglesia da testimonio de la unidad de Dios. La fórmula de Clemente de Roma, citada anteriormente[71] expresa claramente su convicción. De este modo la afirmación de la unidad comprende la reciprocidad de la unidad divina y de la unidad de la Iglesia, reunida en una sola fe, en una sola esperanza y en un solo bautismo. El cristianismo intenta manifestar de este modo su diferencia del politeísmo pagano.

2. Dios Padre Todopoderoso

Esta expresión representa el corazón del primer artículo[72]. Es fruto del desarrollo espontáneo del nombre del Padre. Pero su constelación es compleja y encierra un triple vínculo: el vínculo entre *Dios* y *Padre*, entre *Padre* y *todopoderoso* y entre *Dios* y *todopoderoso*. ¿Se trata de un título unificado o de determinaciones distintas?

«Dios todopoderoso»: «ésta parece ser la expresión patrística más familiar antes del siglo IV»[73]. La expresión completa aparece a mediados del siglo II en el *Martirio de Policarpo*[74] en un texto de tonalidad litúrgica. Una formulación equi-

70. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 31,1: *CCSL* 2, 1204.
71. Cf. 70, nota 28.
72. Cf. J. N. D. Kelly, *o.c.*, 160-170.
73. A. de Halleux, *Dieu le Père tout-puissant*, en *Patrologie et oecuménisme.*, *o.c.*, 74, que remite a cuatro empleos en Clemente de Roma, *Corintios*, título; 2,3; 32,4 y 62,2.
74. *Martirio de Policarpo* 19,2: *Padres apostólicos*, 686.

valente aparece en Justino[75]. Por eso, según Rordorf[76] el *Sitz im Leben* (el arraigo vital) de la confesión de «Dios, Padre todopoderoso» debe buscarse en la liturgia y especialmente en el comienzo de la gran plegaria eucarística de alabanza al Padre, que pasó a ser el «Prefacio». Esta constelación existió, por tanto, independientemente de los Credos y es una herencia de las bendiciones judías: se alaban en un estilo hímnico la grandeza y los beneficios de Dios. Esto se expresa por los nombres de Padre, de *Pantokratôr*, de rey o de señor del universo, y luego de creador. La liturgia admite fácilmente una cierta redundancia de títulos.

Si nos remontamos al Nuevo Testamento y a los Setenta, no encontramos en ningún sitio la expresión ya hecha. Pero sus elementos están allí. En los Setenta *Kyrios Pantokratôr* traduce la expresión hebrea «*Yahvé Sabaoth*» (2 Sm 5,10; 7,8). También se traduce *El Shaddai* por *Pantokratôr* (Job 5,17). Se encuentra igualmente en Amós: «*Kyrios, ho Theos, ho Pantokratôr* : El Señor Dios, el todopoderoso» (Am 5,16). En el Nuevo Testamento el término *Pantokratôr* es bastante raro (2 Cor 6,18 y nueve veces en el Apocalipsis, entre ellas una vez la expresión completa de Amós: Ap 4,8). Se recogen entonces las expresiones de los Setenta, en un contexto que es de ordinario el de la liturgia celestial. Es esto además un signo de que el origen concreto de este título en los Credos se encuentra en la liturgia eucarística primitiva, en la medida en que recoge la liturgia judía. Por su parte, la pareja «Dios Padre» o «Dios y Padre» es muy frecuente en el Nuevo Testamento (Gál 1,3; Flp 2,11; Ef 4,6; 1 Cor 8,6).

El sentido global de la constelación no sustituye sin embargo al significado propio de cada uno de sus elementos. Cuando se confiesa a Dios como Padre, ¿de quién se piensa que es Padre? ¿De su Hijo Jesucristo, del conjunto de los hombres o de todos los seres creados? Parece ser que en el siglo II es la paternidad creadora universal de Dios lo que está en primer plano, dentro de una admiración gozosa ante la ordenación sabia del mundo. Clemente dice: «Padre y creador de todo el universo»[77]; Justino habla del «Padre y soberano del universo»[78]; Taciano del «Padre de las cosas visibles e invisibles». La vinculación con *todopoderoso* va en este sentido, así como la explicitación de la creación que vendrá luego. La paternidad va ligada a la soberanía universal de Dios. La creación es también una paternidad, puesto que es ya una alianza.

Este sentido dominante no excluye la connotación de un «Padre nuestro», es decir, del Padre de los hombres y de los cristianos. La *Homilía del siglo II*, llamada *Segunda carta de Clemente a los corintios*, habla de Dios como del Padre de los cristianos[79]. Tertuliano, Cipriano y Orígenes comentarán el término en este sentido: el cristiano es el que puede llamar a Dios Padre en el pleno sentido de la palabra. Agustín hará de esto un tema privilegiado de su comentario al Símbolo:

75. JUSTINO, *I Apología* 61,3 y 10: *Padres apologistas*, 250 y 251. También en IRENEO, *AH* I,10,1: Rousseau, 65.

76. Cf. W. RORDORF, *La confession de foi*, art, cit., 231-235, que cita varios textos de la *Didaché* y de Justino en este sentido; para las fórmulas eucarísticas, cf. *Didaché* 110,3: *Padres apostólicos*, 89, y Justino, *I Apología* 65,3: *Padres apologistas*, 256.

77. CLEMENTE DE ROMA, *Corintios* 19,2 y 35,3: *Padres apostólicos*, 196 y 209s.

78. JUSTINO, *I Apología* 12,9; 61,3: *Padres apologistas*, 193 y 250.

79. *Homilía del siglo II*, 8, 4; 10,1: *Padres apostólicos* ,361 y 363.

Dios es el Padre de un pueblo, engendrado por medio de la adopción filial que tiene lugar en el bautismo.

Finalmente, la estructura general del Credo subraya el vínculo entre el Padre y el Hijo, que conduce del primer artículo al segundo. Lo prueba la dependencia de los Símbolos tanto respecto a los modelos paulinos como respecto a Mt 28. Policarpo menciona expresamente en una fórmula binaria: «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo»[80]. Esto se percibe como la revelación propia del Nuevo Testamento que manifestó en Jesucristo el secreto de la paternidad de Dios Padre del mundo y de los hijos que reunió en un solo pueblo. Dios se muestra en todo como un Padre, ya que es originalmente Padre del Hijo que envió a los hombres. El comentario de Cirilo de Jerusalén va en este sentido.

Pntokratôr dice más que el *omnipotens* latino. Porque no se trata solamente de la capacidad del que puede hacerlo todo. Este término activo indica la actualización de esta capacidad en una perspectiva de soberanía real, de majestad, de autoridad y trascendencia. Evoca además la actividad creadora y la providencia de un Dios que «sostiene» todo el universo. Tiene en primer lugar un sentido cósmico y toma a continuación un sentido político. Es lo que intentarán representar los mosaicos y los iconos orientales.

> «Al llamar a Dios a la vez "Padre" y "Señor de todas las cosas" –escribe J. Ratzinger–, el Credo juntó un concepto familiar con un concepto de poder cósmico, para describir al Dios único. De este modo expresa exactamente el problema de la imagen cristiana de Dios: la tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre la lejanía absoluta y la proximidad absoluta, entre el Ser absoluto y la atención puesta en lo más humano que hay en el hombre»[81].

3. Creador del cielo y de la tierra

En Occidente esta mención no aparecerá más que a partir del siglo VI y pertenecerá al texto ya recibido (texto «T»). Es sin duda el fruto de una contaminación con los Símbolos orientales que lo recogieron mucho antes. Su fuente bíblica es una reminiscencia de Gn 1,1: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», expresión repetida en Neh 9,6 y luego en Ap 10,6. La breve confesión de fe binaria de 1 Cor 8,6 encierra también la idea de la creación, pero con un vocabulario distinto; menciona igualmente el papel creador del Hijo, que se encontrará en las fórmulas litúrgicas orientales. Porque la creación es una obra trinitaria. Ireneo es ya el testigo de una fórmula muy desarrollada, cuando habla de la fe:

> «En un solo Dios, Padre todopoderoso, que hizo el cielo y la tierra, los mares y cuanto allí se encuentra»[82].

Tertuliano dirá:

> «La regla de fe [...] es la que consiste en creer que no hay más que un solo Dios, que no es otro sino el Creador del mundo»[83].

80. Policarpo de Esmirna, *Filipenses* 12,2: *Padres apostólicos*, 670.
81. J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, o.c., 89.
82. Ireneo, *AH* I,10,1: Rousseau, 65.
83. Tertuliano, *De praescriptione adv. haer.* XII: ed. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, *SC* 46, 106.

El cielo y la tierra constituyen un binomio oposicional destinado a expresar una totalidad (lo mismo que cuando se dice que se ha perdido un barco «personas y carga»). Ireneo le añade la mención de los mares. Los Símbolos orientales harán otro añadido, en la misma línea de la universalidad, hablando de «las cosas visibles e invisibles», expresión que procede de Col 1,16 (pero en donde aparece aplicada a Cristo). Se puede igualmente discernir en esta mención del Dios creador una intención anti-gnóstica: el Dios que confiesan los cristianos es ciertamente el creador del que habla el Antiguo Testamento y no otro Dios.

Es de advertir que la catequesis ética de los primeros siglos se constituyó a partir del primer artículo del Credo[84] como atestigua la *Didaché* y este texto de Hermas:

> «Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo, e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo Él es inabarcable. Cree, pues, en Él y témele y, temiéndole, sé continente. Esto guarda y arrojarás de ti toda maldad...»[85]

La moral cristiana se presenta como la respuesta a la vez obediencial y filial a la paternidad todopoderosa y benevolente de Dios, por parte de aquel que sabe que ha sido creado por un Padre.

V. EL SEGUNDO ARTÍCULO

1. La construcción del artículo

Sabemos que el segundo artículo está formado de dos unidades distintas que llegaron sucesivamente a comentar la mención del Hijo en los enunciados trinitarios: los títulos de Cristo, condensados en fórmulas breves primitivas, y el kerigma eclesiológico, es decir, el relato esquematizado del acontecimiento pascual. Pero desde Ignacio de Antioquía nos hemos encontrado con un añadido importante relativo al origen de Cristo y a su concepción virginal. Finalmente, en la predicación apostólica se había subrayado con energía la dimensión escatológica del acontecimiento de Cristo: no es extraño que acabe hablando de ella este artículo.

El recuadro adjunto pone de relieve estos cuatro puntos del segundo artículo. Presenta para el Oriente el Símbolo niceno-constantinopolitano, que comprende por tanto el añadido conciliar «consustancial al Padre», porque es el mejor representante de las fórmulas orientales del siglo IV. En efecto, este Credo está cerca del Símbolo de Jerusalén (por el 348) y del de Salamina (interpolado sin duda alguna en la obra de Epifanio)[86]. Para Occidente la referencia es la forma antigua

84. Cf. W. Rordorf, *art. cit.*, 236-238.
85. Hermas, *Pastor*, Mandamientos 1,26: *Padres apostólicos*, 971.
86. Símbolo de Jerusalén, restituído a partir de las *Catequesis* de Cirilo VI-XVIII, *DzS* 41; Símbolo de Salamina, forma breve. *DzS* 42; Epifanio, *Ancoratus* , c. 118.

CONSTRUCCIÓN DEL SEGUNDO ARTÍCULO DEL SÍMBOLO	
ORIENTE	OCCIDENTE
Los títulos de Cristo	
Y en un solo Señor Jesucristo,	Y en Jesucristo,
el Hijo de Dios	Hijo de Dios,
el único engendrado.	
	nuestro Señor,
Añadido al kerigma: el origen de Cristo (generación eterna)	
Que fue engendrado del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, (consubstancial al Padre) por quien todo fue hecho;	
Generación según la carne	
Que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, bajó de los cielos,	
se encarnó del Espíritu Santo y de la Virgen María;	que nació por el Espíritu Santo y la Virgen María;
El kerigma	
fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato, padeció y fue sepultado,	fue crucificado bajo Poncio Pilato, murió (y fue sepultado), (bajó a los infiernos),
resucitó al tercer día,	resucitó al tercer día de entre los muertos,
según las Escrituras,	
y subió a los cielos, está sentado a la derecha del Padre,	subió a los cielos, se sentó a la derecha del Padre,
La vuelta de Cristo	
y volverá en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos; Y su reino no tendrá fin.	que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

del Símbolo de Hipólito de Roma, en el que se ha mantenido la mención de la sepultura, atestiguada parcialmente en los textos, y se ha añadido la bajada a los infiernos, que es un añadido más tardío.

La diferencia principal que salta a los ojos ante estas dos tradiciones de los Símbolos se refiere al añadido del kerigma. Mientras que Oriente desarrolla una larga secuencia sobre la generación única del Hijo y sobre la preexistencia eterna de Cristo, el Occidente no dice nada de este tema y se contenta con expresar brevemente la generación humana. Las raíces de la fórmula occidental son más antiguas, ya que las encontramos en Ignacio de Antioquía. El texto oriental sobre la preexistencia parece datar de finales del siglo III o comienzos del IV: su testimonio más antiguo se encuentra en el Símbolo de Cesarea[87].

Se puede pensar que el Oriente es más metafísico y que se muestra más preocupado de la ontología de Cristo, mientras que Occidente es más concreto y prefiere hablar de hechos. Sin embargo, hay una «isotopía» funcional entre las dos secuencias: las dos representan el mismo papel. El Oriente y el Occidente están unidos por una preocupación semejante, aunque ausente de los kerigmas. Éstos, centrados en el acontecimiento pascual, toman a Jesús en la edad adulta y proclaman su señorío y su divinidad a la luz de la resurrección. Se inscriben en una cristología «desde abajo». Las fórmulas simbólicas, por su parte, recogen el resultado de un movimiento de reflexión que se llevó a cabo a partir de esta proclamación original, cuyo testimonio nos ofrece el Nuevo Testamento. Esta reflexión se orienta desde adelante hacia atrás; se remonta de la glorificación de Cristo a su origen. La cuestión subyacente es la de saber de dónde viene aquel que ha sido glorificado en su humanidad, la de quién «es» ante Dios incluso antes de su venida entre los hombres. La serie de los grandes himnos paulinos atestigua este planteamiento (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-5; Heb 1,2), que encuentra otra formulación en los relatos de la infancia de Jesús, en Mateo y en Lucas. Estos relatos desean subrayar el doble origen de Cristo, a la vez divino y humano, a través de la afirmación de la concepción virginal de Jesús: nació carnalmente como todos los hombres de las entrañas de una madre; pero sólo tiene a Dios por Padre. El prólogo de Juan, afirmando la preexistencia eterna del Verbo junto a Dios, viene a concluir este itinerario de la fe. El kerigma, completado e insertado de este modo en el esquema trinitario, trata en adelante de la totalidad del itinerario de Cristo desde su salida del Padre hasta su vuelta al Padre y su segunda parusía. En el corazón de esta secuencia es donde vendrán a ocupar un lugar en el siglo IV, en Nicea y en Constantinopla, las expresiones no escriturísticas que glosan las fórmulas escriturísticas tradicionales.

2. Los títulos de Cristo

«Jesu-cristo» o «Cristo Jesús»

En la pluma de Pablo está ya constituído el título desarrollado de Cristo, bajo una triple fórmula: «Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5,1), «Jesucristo, nuestro

87. Símbolo de Cesarea, *DzS* 40.

Señor» (Rom 7,25) y «Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 6,23; 8,39). Pablo prefiere el orden «Cristo Jesús» (Rom 6,3; 6,11; 6,23; etc.) que resultará luego arcaico y menos habitual. Es el de Hipólito y se encuentra también en Tertuliano. Pero el orden más frecuente en Oriente y que se generalizará en Occidente es el de «Jesu-Cristo».

Cristo no se ha convertido aún en un nombre o en un apelativo. Sigue siendo un título, el de Ungido del Señor o Mesías, el de Pastor y Salvador escatológico. Los Padres lo comentan en este sentido desde los padres apostólicos, pasando por Justino e Ireneo, hasta Cirilo de Jerusalén. Su interés es el de mostrar la identidad de la función y de la persona, de la misión y de la existencia de Jesús. Su «para-nosotros» revela lo que es en sí mismo. Este solo título recapitula de hecho la titulación entera de Jesús; y si se va convirtiendo paulatinamente en un apelativo, es porque está cargado en el ambiente griego del significado de todo el conjunto de los otros títulos. Sin embargo, hoy se ha vuelto a tomar conciencia de que no se trata simplemente de un nombre, sino de la afirmación esencial de la fe sobre Jesús.

Hijo de Dios, único engendrado

El título de *Hijo de Dios* pertenece ya a las confesiones de fe del Nuevo Testamento. La novedad de los Símbolos orientales consiste en emplear a propósito del mismo el adjetivo procedente del Prólogo de Juan: «único engendrado» (*monogénès*) (Jn 1,14.18; también 3,16.18). La intención es por una parte subrayar el carácter único de la filiación de Jesús, su intimidad original con el Padre y su diferencia absoluta con la filiación adoptiva concedida a los demás hombres. Pero este término connota además el valor particularmente precioso del que es único y, por eso mismo, objeto de un afecto particular. En la parábola de los viñadores homicidas se dice que el dueño, «cuando ya sólo le quedaba su hijo *único, querido*» (Mc 12,6) se lo envió a sus labradores. Pues bien, este hijo simboliza a Jesús enviado por su Padre.

El vehículo de trasmisión de este título a los Credos orientales parece ser una vez más la liturgia, como demuestra la doxología del martirio de Policarpo[88]. Traduce una insistencia en el origen divino de Jesús, en su preexistencia junto al Padre. Subraya el paralelismo entre las dos generaciones del Hijo, la divina y la carnal, que es más bien objeto de preocupación en Oriente.

Nuestro Señor

La mención de «nuestro Señor» procede evidentemente de la confesión neotestamentaria primitiva (1 Cor 12,3). El término de «Señor» (*Kyrios*) es un nombre propiamente divino, ya que equivale al tetragrama hebreo (YHWH) en los Setenta. Es obra de una distribución del lenguaje en la Escritura y en la tradición primitiva, finamente diagnosticada por Tertuliano: el Padre es llamado Dios y el Hijo Señor, para evitar que se piense que hay dos dioses, al mismo tiempo que se

88. *Martirio de Policarpo*, 20: *Padres apostólicos*, 686.

confiesa la divinidad propia del Hijo[89]. Ya se señaló anteriormente su carga afectiva.

Su testimonio es masivo en toda la prehistoria de los Símbolos (Ignacio, Policarpo, Justino, Ireneo). A lo largo de la formación de los *Credos*, los tres títulos principales de la titulación, *Cristo, Hijo* y *Señor* constituyen una constelación voluntariamente redundante, en la que comulgan sus significaciones originales. Se trata de la misma titulación que encontramos en la cláusula de las oraciones de la liturgia romana.

3. El añadido al kerigma: el origen divino y el origen humano de Cristo

Generación humana

El testimonio de la generación humana de Cristo es el más primitivo. Es además un testimonio masivo, aunque varía en sus formas antiguas. Lo encontramos ya en Ignacio de Antioquía[90] en cartas fechadas a comienzos del siglo II. Podemos añadir el de Justino, cuando dice que «el Verbo, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro»[91] o que «Jesús, nuestro Cristo, había de venir, nacido de una virgen»[92]. También Ireneo cree en

> «Cristo Jesús, el Hijo de Dios que, debido a su sobreabundante amor a la obra modelada por él, consintió en ser engendrado de la Virgen para unir por sí y en sí mismo el hombre a Dios»[93].

Por su parte Tertuliano dice que el Hijo

> «fue enviado por el Padre a la Virgen y que nació de ella siendo hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, y que fue llamado Jesucristo»[94].

Esta misma afirmación se encuentra de una forma más sencilla en el Símbolo de Hipólito, pero con una referencia bíblica más cercana a Lc 1,35.

Las citas que hemos dado explicitan con claridad la intención ya señalada de esta afirmación. Si concierne inmediatamente a la generación humana del Hijo, alude igualmente a su origen divino. Indica el doble origen de Cristo a través de la originalidad de su generación humana. Esta afirmación es ante todo y sobre todo cristológica. Tan sólo más tarde se pensará en su dimensión propiamente mariana.

Para la fórmula occidental, K. Holl, a comienzos de este siglo, propuso una hipótesis, recogida y completada por A. von Harnack, sobre la articulación entre sus títulos y la secuencia que traza el acontecimiento de Cristo. Esta última sería el comentario de los dos títulos de *Hijo* y de *Señor*: la mención del Hijo llevaría a

89. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 13,6: *CCSL* 2, 1175.
90. Cf. p. 73.
91. Justino, *I Apología* 21,1: *Padres apologistas*, 204.
92. *Ib.* 31,7; 46, 5: *Padres apologistas*, 215 y 233; *Diálogo con Trifón* 63,1: *Ib.*413.
93. Ireneo, *AH* III,4,2: Rousseau, 283.
94. Tertuliano, *Adv. Praxeam* II,1: *CCSL* 2, 1160.

la afirmación de su nacimiento virginal y la de Señor se desarrollaría en el kerigma pascual[95]. Esto sigue siendo tan sólo una hipótesis, quizás demasiado lógica para ser completamente justa, y choca con la dificultad de que los títulos son tres y de que entonces no se comentaría el término de Cristo. Otra hipótesis, más sugestiva, haría de la secuencia cristológica el comentario de dos adjetivos, «*natum et passum*», atestiguados en el *Sacramentario gelasiano* al final de los títulos de Cristo. P. Nautin subraya que esta pareja opone muy formalmente los atributos divinos del Padre, inengendrado e impasible, a la paradoja del acontecimiento del Hijo, sometido al nacimiento y al sufrimiento[96].

Generación divina

En los Símbolos orientales la secuencia sobre el origen divino del Hijo ocupa de hecho el mismo lugar y desempeña la misma función que la afirmación del nacimiento virginal en el Símbolo occidental. La mención de este nacimiento, ausente todavía en los Símbolos de Nicea y de Jerusalén, aparece en el de Nicea-Constantinopla, sin duda por obra de un influjo de Occidente.

El lugar escriturístico original de esta secuencia es en primer lugar el prólogo de Juan, del que salieron , además del término *monogenès*, las expresiones de luz, de Dios verdadero y el «por quien todo fue hecho» (Jn 1,3). También se puede pensar en Col 1,16-17: el «primogénito de toda criatura» es «antes de todas las cosas». El Oriente insiste igualmente en el papel creador del Hijo.

Se observará que la expresión «Dios verdadero de Dios verdadero», que es un añadido de finales del siglo III, constituye un desliz contra la regla primitiva del lenguaje diagnosticado por Tertuliano: en efecto, en el prólogo de Juan se nombra Dios al Verbo, pero Dios es aquí un atributo y no el sujeto que sigue siendo el Padre.

La encarnación en Oriente

Este desarrollo sobre la generación divina lleva lógicamente a presentar, siempre dentro de una perspectiva joánica, el nacimiento humano de Jesús como un acto de encarnación. Al Oriente le gusta subrayar el descenso del Hijo, según el movimiento del himno de Flp 2,6-11, bajada a la que seguirá luego su ascensión gloriosa. La fórmula de Juan «el Verbo se hizo carne» se convierte aquí en un verbo: «se encarnó» (*sarkôthenta*), glosado para mayor precisión por otro verbo, traducido generalmente por «se hizo hombre», pero que dice literalmente «se humanizó» (*enanthrôpèsanta*). En esta reduplicación de expresiones hay sin duda una intención anti-apolinarista, contra los que pensaban que por la encarnación el Hijo no había tomado más que un cuerpo humano, pero no un alma humana inteligente y libre, ya que el Verbo ocupaba el lugar de la misma[97]. Pero la carne, en sentido joánico y en la tradición antigua, no expresaba solamente la parte corporal del hombre, sino su totalidad considerada según el punto de vista de su fragili-

95. Cf. O. CULLMANN, *o.c.*, 112; J. N. D. KELLY, *o.c.*, 147-149.
96. Cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint...*, *o.c.*, 39-40.
97. Cf. *infra*, 281-283.

dad caduca y mortal. Los concilios del siglo IV rechazarán justamente la teoría de Apolinar: la encarnación del Hijo equivale a su humanización total.

Este movimiento de bajada va introducido por la mención capital de su finalidad: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». Es la reasunción de todos los «por nosotros» (Rom 5,8; 8,32; 1 Cor 1,13; 11,24; 2 Cor 5,15.21; Ef 5,2; Tit 2,4;...) y de los «por nuestros pecados» (Gál 1,3-4; Rom 4,25; 1 Cor 15,3; Heb 5,1; 10,12; 1 Pe 3,18) que se encuentran en en Nuevo Testamento. Ireneo habla también de la «sobreabundancia del amor» del Hijo por su obra y le gusta subrayar que el Verbo «sufrió por nosotros y resucitó por nosotros»[98]. Efectivamente, esta fórmula da su sentido a todo el acontecimiento pascual que se va a relatar a continuación y que se llevó a cabo por nosotros. Volvemos a encontrarnos aquí con el elemento de relación personal y mutua que une al creyente con el que obró en su favor.

4. El corazón del artículo: el «kerigma» cristológico

Algunas variantes en un relato estilizado

Toda esta secuencia sobre el acontecimiento pascual se remonta prácticamente al kerigma primitivo. La mención «bajo Poncio Pilato» procede del Símbolo occidental y fue recogida por los Credos de Nicea-Constantinopla y de Salamina. Tiene su origen en 1 Tim 6,13: «Te exhorto ante Dios [...] y ante Jesucristo, que dio testimonio (*martyrèsantos*) de la verdad ante Poncio Pilato». El término *martyr* es el lugar de un paso semántico de la confesión al sufrimiento. Así pues, queda establecido un vínculo entre la confesión dolorosa del mártir ante los funcionarios imperiales, perseguidores de los cristianos, y la pasión de Jesús que comparece ante Pilato, considerada como el modelo de todos los martirios. Del mismo modo, uno de los discursos de Pedro en los *Hechos* reprocha a los judíos haber «entregado y rechazado» a Jesús «ante Pilato» (Hch 3,13). Esta cláusula es ya habitual en Ignacio de Antioquía (que añade en una ocasión al «tetrarca Herodes»)[99] y en Justino (que le añade igualmente «en tiempos de Tiberio César»)[100]. Es un estímulo para los cristianos amenazados y sugiere un uso del Símbolo de fe en el marco de las persecuciones.

Más tarde, en Rufino por ejemplo, esta mención se interpretará como el testimonio de la inserción concreta de la historia de la salvación en la historia humana. El acontecimiento que confiesan los cristianos no se produjo en un tiempo «primitivo» o mítico, sino que está fechado con claridad en el curso de la historia universal.

«*Fue crucificado*»: esta expresión debe tomarse en su sentido fuerte: la ignominia de aquella muerte, «escándalo para los judíos y locura para los paganos»(1 Cor 1,23), es la paradoja por excelencia de la confesión cristiana. «El crucificado» se había convertido en una expresión corriente para designar a Jesús. El mismo es a la vez el crucificado y el «Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). El cristiano proclama que el crucificado es Señor.

98. Ireneo, *AH* III,16,6: Rousseau, 352.
99. Ignacio de Antioquía, *Esmirniotas* 1,2: *Padres apostólicos*, 489.
100. Justino, *I Apología* 13,3: *Padres apologistas*, 194.

«Padeció, murió y fue sepultado»: la última afirmación procede del resumen catequético del kerigma recogido por Pablo, que después de la «muerte por nuestros pecados» menciona la sepultura (1 Cor 15,3-5). Sabido es el lugar que ocupa la sepultura de Jesús en los cuatro evangelios: en este punto los relatos son precisos y circunstanciados tanto en Juan como en los sinópticos. En efecto, la sepultura atestigua la realidad de la muerte: es como su conclusión manifiesta. De esta manera se atestigua igualmente la realidad de la resurrección.

«Resucitó al tercer día, según las Escrituras»: la afirmación de la resurrección de Jesús puede considerarse como el corazón de la fe cristiana. Su formulación, sobre todo en Oriente, recoge exactamente el resumen catequético de Pablo ya citado: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Cor 15,4). La convicción de que todo el acontecimiento de Jesús se realizó «según las Escrituras» es uno de los *leitmotiv* del Nuevo Testamento. La muerte y la resurrección de Jesús no serían creíbles si no se hubiera dado el signo de que pertenecen a un designio de Dios, anunciado misteriosamente antes de realizarse.

«Subió a los cielos, está sentado a la derecha del Padre»: la ascensión y la entronización a la derecha de Dios interpretan la resurrección como una glorificación y una exaltación de Cristo. Estas dos afirmaciones resumen los testimonios repetidos de los evangelios y de los *Hechos* sobre la ascensión (Mc 16,19; Lc 24,51; Hch 1,6-11) y sobre su punto de llegada junto a Dios (Hch 2,33; Rom 8,34; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3; 1 Pe 3,22): todos estos textos están a su vez influídos por la afirmación del Salmo mesiánico 110,1. Decir que Cristo está sentado a la derecha de Dios es decir que es igual a él y que se le proclama como tal en su humanidad.

Un añadido más tardío: la bajada a los infiernos

La primera aparición de la bajada a los infiernos se presenta en algunos Símbolos promulgados por los semi-arrianos a mediados del siglo IV. Es probablemente de origen sirio. Pero esta inserción no se conservó en el Símbolo niceno-constantinopolitano. En Occidente, Rufino la conoce en Aquileya. Está presente en el Símbolo pseudo-atanasiano *Quicumque*[101]. La volvemos a encontrar en el texto «T» del Símbolo romano.

La interpretación de su apoyo escriturístico (Mt 12,40; Hch 2,24 y 27; Rom 10,3-8; Ef 4,7-10 y sobre todo 1 Pe 3,18-20; 4,5-6) es hoy muy discutida[102]. La opinión dominante es que se trata de alusiones a unas representaciones arcaicas y que los textos más claros sobre la bajada de Cristo no se refieren a los infiernos en donde están los muertos, sino al combate de Cristo contra las fuerzas del mal (los ángeles caídos). Este tema antiguo es más bien judeo-cristiano que propiamente escriturístico. Se puede seguir su evolución, sus variantes y sus acordes en la literatura judeo-cristiana, como lo ha hecho J. Daniélou[103].

El significado principal que se deriva de este añadido, atestiguado en la tradición antigua y motivo de su inserción en los Símbolos, es el de ser un anuncio de

101. Símbolo *Quicumque*, pseudo-atanasiano: *DzS* 75-76.

102. Cf. Ch. PERROT, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*: LV 87 (1968) 5-29.

103. En su libro, *Théologie du judéo-christianisme*, o.c.

la salvación a los muertos. Lo vemos en Ignacio de Antioquía, cuando evoca cómo los profetas,

> «discípulos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su Maestro. Y por eso, el mismo a quien justamente esperaban, venido que fue, los resucitó de entre los muertos»[104].

Del mismo modo Ireneo:

> «Por eso el señor bajó a los lugares inferiores de la tierra, a fin de llevarles también a ellos la buena nueva de su venida, que es el perdón de los pecados para todos los que creen en él. Pues bien, creyeron en él todos los que de antemano habían esperado en él, es decir, aquellos que habían anunciado de antemano su venida y habían cooperado en sus «economías»: los justos, los profetas y los patriarcas»[105].

Para comprender de forma auténticamente simbólica esta afirmación mitológica en cuanto a la representación, conviene referirse a las ideas judeo-cristianas sobre el estado del alma después de la muerte: decir que Jesús había muerto y que había sido sepultado era lo mismo que decir que había pasado al *shéol* equivalente bíblico del *Hadès* griego (cf. Hch 2,27, que cita a Sal 16,10). Así pues, Cristo satisfizo a esta ley y compartió la condición de la muerte humana, no solamente por su acto de morir, sino por el estado de estar muerto. Este dato primitivo abre el camino a la interpretación de algunos teólogos contemporáneos, como H. Urs von Balthasar, que ven en la bajada de Cristo a los infiernos el punto más bajo de su «kénosis», una verdadera bajada al infierno. Se trataría entonces de una participación no sólo en el estar muerto de los hombres, sino en la segunda muerte de la que habla el *Apocalipsis* a propósito de los condenados[106]. Pero esta interpretación presenta serias dificultades.

La tradición antigua vio más bien en la bajada a los infiernos un acto de salvación, no solamente su anuncio, sino una liberación que constituye ya una resurrección anticipada de los santos del Antiguo Testamento[107]. Es la victoria total de Cristo alcanzada sobre la muerte, en el lugar mismo de las víctimas de la muerte. Es también la afirmación de la universalidad de la salvación que responde a la cuestión: ¿Cómo pudo salvar Cristo, que llegó tan tarde a la historia de los hombres, a todos los que le habían precedido? Esta misma salvación que se extiende hoy hasta el Omega de la resurrección final se remonta hasta el Alfa de la historia del mundo. Éste es el alcance doctrinal y dogmático que tiene la bajada a los infiernos[108].

104. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magnesios* IX,2: *Padres apostólicos*, 464.

105. IRENEO, *AH* IV,27,2: Rousseau, 498.

106. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en *Mysterium salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 237-265.

107. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 298-299.

108. Se encuentra una confirmación de este sentido en el siglo IV en Afraates el Sabio persa: cf. P. BRUNS, *Das Christusbild Aprahats des Persischen Weisen*, Borengässer, Bonn 11990, 197-206.

5. La vuelta de Cristo

«Y volverá en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos»: una fórmula análoga se encuentra al final del kerigma de Pedro en casa de Cornelio: «Él nos mandó predicar al pueblo y dar testimonio de que Dios lo ha constituído juez de vivos y muertos» (Hch 10,42; cf. 1 Pe 4,5). La fómula del Símbolo asocia la vuelta gloriosa de Cristo al anuncio del juicio escatológico puesto en sus manos. La segunda parusía ocupa un gran lugar en la argumentación de Justino ante Trifón[109] ya que permite repartir las profecías relativas a Cristo sobre sus dos venidas: la primera en el sufrimiento y la kénosis, la segunda definitivamente gloriosa. El sentido de la afirmación es el de dirigir la fe del creyente hacia el futuro: el acontecimiento Cristo no está acabado todavía, no pertenece a un pasado que ha quedado ya atrás. Atraviesa las tres instancias del tiempo: se inscribe en el pasado desde el origen de todas las cosas en Dios; pertenece al presente, tal como se subrayará más aún en el tercer artículo; supone finalmente un porvenir escatológico. Cumplirá definitivamente el final de los tiempos inaugurado con la resurrección de Jesús. Por consiguiente, es normal que la vuelta de Cristo ocupe su lugar debido después de la resurrección y de la mención de su entronización a la derecha del Padre.

«Y su reino no tendrá fin»: esta última afirmación es propia de los Símbolos orientales y no pasó nunca a Occidente. Su motivación es polémica. En efecto, una herejía, atribuída a Marcelo de Ancira en el siglo IV, sostenía que en la parusía el Verbo volvería al Padre hasta el punto de confundirse con él. El misterio trinitario no tendría entonces más que un valor «económico» e histórico, pero no «teológico» y eterno. Esta idea procede de una interpretación abusiva del texto paulino: «Es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies [...]. Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,25.28). Este texto expresa el último cumplimiento de la misión del Hijo; no dice ni mucho menos que el Hijo no tenga ya ninguna razón de ser. Al contrario, el Hijo, glorificado en su humanidad, seguirá ejerciendo eternamente su función mediadora: en él y por él es como los elegidos verán a Dios.

VI. EL TERCER ARTÍCULO

1. La construcción del artículo

El tercer artículo del Símbolo plantea problemas de construcción más difíciles que los anteriores. En el plano histórico su desarrollo es más tardío. Se produjo además en direcciones muy diferentes y su estructura no está tan clara e inmediatamente arraigada en la Escritura. Por otra parte, hemos constatado la larga

109. Cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 31,1; 32,1; 34,2; 49,2; 110,2; 111,1: *Padres apologistas*, 350, 352, 356, 383, 493, 495.

supervivencia hasta Tertuliano de fórmulas con dos artículos, en las que se presupone solamente al Espíritu Santo. Existen además fórmulas en las que el tercer artículo se reduce a un don, como el perdón de los pecados o la resurrección de la carne[110]. En el siglo IV, en Oriente, los Símbolos de Nicea y de Cesarea de Palestina se contentan con mencionar como tercer artículo «y en el Espíritu Santo», sin más. En Occidente., donde este artículo se desarrolla más rápidamente, se constata cierta fluidez en su construcción: se presenta como una serie de afirmaciones yuxtapuestas, que no manifiestan ninguna vinculación orgánica entre sí.

CONSTRUCCIÓN DEL TERCER ARTÍCULO DEL SÍMBOLO

ORIENTE	OCCIDENTE
Y en el Espíritu Santo	Creo en el Espíritu Santo
Secuencia «teológica»: la divinidad del Espíritu Santo (de hecho la más reciente)	
Que es Señor y da la vida, Que procede del Padre, Que con el Padre y el Hijo es juntamente adorado y glorificado,	
Las acciones del Espíritu profético (resto de una secuencia «económica»)	
Que habló por los profetas (Cf. *Símbolo desarrollado de Salamina*: que habló en la Ley, que predicó por los profetas, que bajó al Jordán, habló en los apóstoles y habita en los santos) *DzS* 44	
Secuencia eclesial: el Espíritu y la Iglesia	
En una sola Iglesia. católica y apostólica. Confieso un solo bautismo para el perdón de los pecados; espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro Amén	[en] la santa Iglesia (católica «T»), (la comunión de los santos «T») el perdón de los pecados. «R» [para] la resurrección de la carne (la vida eterna «T»).

110. TERTULIANO, *De praescriptione* XXXVI,5: *SC* 46, 138.

Estos datos un tanto fluctuantes deben aceptarse como tales. Son el testimonio de una vida que está buscando decirse. Por otra parte, el juego de las variantes hace vislumbrar una multiplicidad de significados. El recuadro adjunto permite discernir tres secuencias muy distintas en el Símbolo niceno-constantinopolitano, a las que no responde más que una sola secuencia en el Símbolo de Hipólito (en el que se han insertado los añadidos del texto recibido «T», que datan de los siglos VII-VIII).

La idea principal de este artículo consiste en mostrar el vínculo entre el Espíritu y la Iglesia. La confesión cristiana del misterio de la Iglesia pertenece al tercer artículo y no al segundo. Se trata de un punto fundamental que no puede olvidar ninguna eclesiología. Después de la Iglesia, definida según sus notas esenciales, una serie de menciones viene a precisar la naturaleza de los dones de la salvación recibidos del Espíritu en la Iglesia a través de una economía sacramental discretamente evocada por la mención del bautismo o del perdón de los pecados. Este desarrollo, que es el único que aparece en el Símbolo de Hipólito, es el más antiguo.

En Oriente el tercer artículo se extiende igualmente a la persona del Espíritu Santo, visto ante todo como el Espíritu profético. Los textos desarrollan más o menos a propósito de él una secuencia paralela al relato del acontecimiento Cristo en el segundo artículo, indicando el papel y las actividades del Espíritu en la historia de la salvación. (En el recuadro se ha añadido la secuencia desarrollada de una fórmula de Salamina, obra sin duda de Epifanio, que indica muy bien su espíritu).

Finalmente, el concilio de Constantinopla intentó responder a las diversas negaciones de la divinidad del Espíritu Santo, que aparecieron después del 360, mediante una secuencia propiamente «teológica», modelada discretamente sobre la secuencia del segundo artículo que afirmaba la divinidad del Hijo. El comentario de cada una de estas secuencias seguirá el orden del texto, que es por tanto diferente del orden histórico.

2. En Oriente, siglo IV: la divinidad del Espíritu Santo

El análisis detallado de las fórmulas de esta secuencia se hará dentro del marco del estudio del concilio I de Constantinopla, a cuyo contexto pertenece[111]. Así pues, aquí sólo haremos algunas observaciones que pertenecen a la construcción de conjunto de este Credo.

Se observará en primer lugar que la fórmula que introduce la fe en el Espíritu Santo no comprende en Oriente la mención de «uno solo», como en los dos artículos precedentes. Sin embargo, el Símbolo de Jerusalén había mantenido esta insistencia repetida. Se da aquí una pequeña incoherencia de construcción, que parece deberse al hecho de que el artículo definido se pone tres veces de relieve a propósito del Espíritu: «*el* Espíritu, *el* Santo, *el* Señor», en el sentido de «*que* es Santo, *que* es Señor».

111. Cf. *Infra*, 219-221.

Esta secuencia «teológica», que trata de la divinidad del Espíritu Santo y de su pertenencia al Dios trinitario, es consecutiva a la gran crisis de los años 360, que difundía la idea de que el Espíritu no es finalmente más que un don de Dios y una criatura[112]. Hasta entonces su divinidad nunca se había puesto en discusión. La secuencia tiene la finalidad de decir a propósito del origen y de la divinidad del Espíritu lo que había expresado el segundo artículo a propósito del origen y de la divinidad del Hijo. Pero aquí la Escritura no ofrece ningún lenguaje: el Hijo es engendrado del Padre, el Espíritu santo no lo es, pero tampoco ha sido creado. ¿Qué decir entonces sobre él? Otra dificultad: la inserción de términos filosóficos a propósito del Hijo («consustancial») creó no pocos altercados entre las Iglesias. Para evitarlos, importa expresar con la mayor claridad posible la divinidad del Espíritu, recurriendo solamente al lenguaje de la Escritura. Éstas son las imposiciones a las que tendrá que obedecer la redacción de esta secuencia.

3. En Oriente, el resto de una secuencia «económica» sobre el Espíritu Profético

«*Que habló por los profetas*» es en el Símbolo oriental el testimonio inicial de una secuencia sobre las funciones del Espíritu en la economía de la salvación, funciones referidas principalmente a su carácter profético. Para la tradición antigua el Espíritu es ante todo «el Espíritu profético», el que inspiró a todos los profetas del Antiguo Testamento: así es como lo definió Justino en sus fórmulas[113]. El mismo Justino habla incluso del «Espíritu Santo, que por los profetas nos anunció de antemano todo lo referente a Jesús»[114]. Esta misma afirmación se repite en Ireneo, en aquel curioso Símbolo en el que enlaza la secuencia del kerigma con el tercer artículo del esquema trinitario, a través del anuncio profético, atribuído al Espíritu, del acontecimiento Jesús:

> «Y en el Espíritu Santo, que proclamó por los profetas las "economías", la venida, la pasión, la resurrección de entre los muertos y la elevación corporal a los cielos del amado Cristo Jesús, nuestro Señor, y su parusía desde lo alto de los cielos en la gloria del Padre»[115].

O también, es el Espíritu el que «pone las economías del Padre y del Hijo bajo los ojos de los hombres»[116]. Pero la presencia del Espíritu no se limita a los tiempos de los profetas: el Espíritu «ha sido difundido al final de los tiempos»[117] lo cual constituye una transición para hablar de la Iglesia. Orígenes expresa esta misma transición hablando del Espíritu que «fue dado luego a los apóstoles»[118]. Todas las funciones del Espíritu se encuentran igualmente expresadas en el Sínodo desarrollado de Salamina (cuyo texto está incluido en el recuadro anterior).

112. Cf. *Infra*, los debates sobre la divinidad del Espíritu Santo, 208-210.
113. Justino, *I Apología* 6,2 y 13,3: *Padres apologistas*, 187 y 194.
114. *Ib* 61,13: *Padres apologistas*, 251.
115. Ireneo, *AH* I,11,1: Rousseau, 65.
116. *Ib.* IV,33,7: Rousseau, 518.
117. Ireneo, *Demostración apostólica,* 6: trad. Romero Pose, 64.
118. Orígenes, *Comm. in Matth.*, series 33: *PG* 13,1644.

Esta secuencia establece una serie: la revelación de la Ley, la predicación profética, el bautismo en el que Jesús recibió el Espíritu, la palabra de los apóstoles y finalmente la habitación en los santos, es decir, su presencia en la Iglesia. Es el resumen de una catequesis sobre el papel del Espíritu Santo en la economía de la salvación. Su final es una transición perfectamente natural a la secuencia sobre la Iglesia.

4. La secuencia eclesial: el Espíritu y la Iglesia

Encontramos muy pocas menciones de la Iglesia y de la vida eclesial durante la prehistoria del Símbolo, antes de la *Epístola de los apóstoles*[119]. Lo que habría de constituir el núcleo del tercer artículo del Símbolo de Hipólito y del antiguo Símbolo romano está casi completamente ausente en los Padres apostólicos y en Justino. Es en Ireneo en el que se formaliza esta vinculación entre el Espíritu y la Iglesia[120]. Tertuliano menciona por su parte al Espíritu como «santificador de la fe de los que creen en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo»[121].

La Trinidad y el Espíritu Santo en la Iglesia

La construcción de las afirmaciones sobre la Iglesia plantea varias dificultades. Algunos textos se contentan con una enumeración que hace pensar en una multiplicación de los artículos[122]. Una fórmula pone a la Iglesia como cláusula final de todo el Símbolo: «en la santa Iglesia», subrayando así el vínculo de la Iglesia con los tres nombres divinos[123]. Este vínculo entre la Iglesia y la Trinidad se realza en las doxologías de la *Tradición apostólica* de Hipólito: «Gloria a ti, Padre e Hijo con el Espíritu Santo en la santa Iglesia»[124]. Hay que recordar esta significación, aun cuando las fórmulas ulteriores destaquen más bien el vínculo entre el Espíritu y la Iglesia.

El texto del tercer artículo en el Símbolo de la misma *Tradición apostólica* se presenta también bajo la forma de una enumeración. Pero P. Nautin, en un estudio[125] reconocido como una autoridad, ya que ha obtenido esencialmente el acuerdo de dom Botte, de G. Dix y de J. N. D. Kelly, restituye así la construcción del tercer artículo:

> «¿Crees también al Espíritu Santo,
> en la santa Iglesia,
> para la resurrección de la carne?»[126].

Su argumentación se apoya en las diversas versiones (etíope, árabe...) del texto, en las costumbres de Hipólito en su *Tradición apostólica* y en el hecho capital

119. *Epistola Apostolorum*, por el 160-170, en Asia Menor: *DzS* 1.
120. Por ejemplo, en el Símbolo construido en siete artículos, *AH* V,20,1: Rousseau, 627.
121. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 2,1: *CCSL* 2, 1160.
122. Como la *Epístola Apostolorum*, o.c.
123. Papiro litúrgico de Der-Balisch: *DzS* 2.
124. Hipólito, *Traditio apost.* 6: *SC* 11 bis,55.
125. Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint*, o.c.
126. *Ib.*, 27.

de la triple pregunta bautismal. No era posible poner a la Iglesia al mismo nivel que los tres nombres divinos. En efecto, en el mundo de representaciones de los Padres de la Iglesia, el Padre está por encima de todas las cosas, el Hijo resucitado está sentado a su derecha, mientras que el Espíritu Santo está en la Iglesia. Se encuentra esta misma representación localizante en Ireneo:

> «Por encima de todas las cosas está el Padre, que es la cabeza de Cristo; a través de todas las cosas está el Verbo, que es la cabeza de la Iglesia; en todos nosotros está el Espíritu»[127].
>
> «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; en donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia»[128].

La restitución propuesta por Nautin ha sido criticada por D. M. Holland, que le reprocha hacer muy poco caso de la tradición occidental de la *Tradición apostólica*, objeción que adquiere más peso todavía si se piensa que el documento es de origen romano y que prefiere mantener a título de texto original: «Creo al Espíritu Santo y la santa Iglesia y la resurrección de la carne»[129]. Hay que reconocer efectivamente que el Símbolo de los apóstoles, en sus etapas «R» y «T», se quedó en una yuxtaposición de acusativos para el tercer artículo. No es posible suprimir completamente las dudas en esta materia. Sin embargo, la tesis de Nautin mantiene su interés, en virtud del juego de significaciones que pone de relieve a partir de numerosos textos patrísticos. Por otra parte, no excluye otras interpretaciones posibles. Dom Botte, que acepta la corrección «en la Iglesia», mantiene que la Iglesia se relaciona con las tres personas, y no sólo con el Espíritu[130]. Por su parte, H. de Lubac reconoce que hay numerosos comentarios del Símbolo occidental, que subrayan la diferencia entre la naturaleza de la fe que se dirige a los tres nombres divinos y la que se refiere a la Iglesia, diferencia claramente marcada por la de las construcciones literarias[131].

El Símbolo oriental, por su parte, mantiene claramente la construcción «en» antes de la mención de la Iglesia. Repite a propósito de ella el «una sola», mientras que no lo hace así para el Espíritu. Esta mención es una reminiscencia de «un solo cuerpo, un solo bautismo, una sola fe» (Ef 4,4-6). Sin embargo, este Credo no repite a propósito de la Iglesia el «y» que introduce la fe en el Hijo y en el Espíritu. Por consiguiente, no hay ninguna ambigüedad sobre la pertenencia de la Iglesia al tercer artículo. Por tanto, la misma construcción puede comprender también significaciones diferentes. Creer «en una sola Iglesia» es creer en el misterio de la Iglesia.

127. IRENEO, *AH* V, 18,2: Rousseau, 624.
128. *Ib.* III,24,1: Rousseau, 395.
129. D. M. HOLLAND, *Credis in Spiritum Sanctum et sanctam Ecclesiam et resurrectionem carnis?*: ZNTW 61 (1970) 126-144.
130. Cf. B. BOTTE, *Note sur le Symbole baptismal de saint Hyppolite*, en *Mélanges J. de Ghellinck*, t. I, Duculot, Gembloux 1951, 189-200.
131. H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, o.c., 211-235.

La santa Iglesia

La expresión de santa Iglesia es rara en los Padres apostólicos y se difunde a partir de la segunda mitad del siglo II. La primera obra en que se percibe como estereotipada y frecuente es la *Tradición apostólica* de Hipólito.

Es la repetición a propósito de la Iglesia del «*Qahal Yahvé*», del «pueblo santo de Dios», reunido por él en una «asamblea santa», calificación que se afirma con frecuencia en el Antiguo Testamento (Ex 12,16; 9,6; Lv 23,2.3.7; etc.). Se sabe que el texto del Éxodo sobre el «sacerdocio real» y la «nación santa» (Ex 19,6) fue recogido por 1 Pe 2,9 a propósito de la Iglesia: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio y nación santa». También la Iglesia es «sin mancha ni arruga ni cosa parecida: una Iglesia santa e inmaculada» Ef 5,27). El Nuevo Testamento llama corrientemente a los cristianos los «santos» (1 Cor 1,1; Flp 1,1; Col 1,1; etc.). Esta denominación seguirá usándose en los primeros Padres de la Iglesia.

¿Cuál es su sentido? No se trata inmediatamente de santidad moral: la Iglesia antigua sabía que contaba con numerosos pecadores y que se encontraba en un proceso de conversión. Se trata de una participación recibida en la misma vida de Dios, ya que solo Dios es santo. El pueblo de la Iglesia, suscitado por Dios, ha sido elegido, consagrado (*hieros* muy próximo a *hagios*), celestial y espiritual (*pneumatikos*), por el hecho de su comunión en el Espíritu, que es santo. Porque la Iglesia es el lugar del don de Dios a los hombres y por eso mismo instrumento de salvación. Esta afirmación atestigua una toma de conciencia refleja de la Iglesia sobre sí misma a la luz de su origen y de su vocación. Se observará, en el texto occidental, el paso en quiasmo del «Espíritu Santo» a la «santa Iglesia»[132].

La Iglesia católica y apostólica

La unidad y la santidad de la Iglesia son las dos únicas notas que tienen un origen en la Escritura. Con la mención de la Iglesia «católica y apostólica» nos las tenemos que ver con una creación de la tradición. Por otra parte, estas expresiones están ausentes en Hipólito y tan solo el adjetivo «católica» penetrará en el texto «T» del Símbolo romano. En Oriente, es el adjetivo «católica» el que primero entra en los Símbolos (Nicea, papiro de Der-Baliseh, Cirilo de Jerusalén) y la secuencia completa de las cuatro «notas» de la Iglesia se encuentra por primera vez en los Símbolos de Salamina y de Nicea-Constantinopla. También aquí el origen y la historia de las palabras indica su sentido[133]:

Católica. El término *katholikos* en el sentido de universal o de general es bastante raro en el griego profano. Su acta de nacimiento cristiana se encuentra en Ignacio de Antioquía, al poner en guardia a sus comunidades contra las eucaristías heréticas o cismáticas:

> «Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia católica»[134].

132. Cf. P. Nautin, *o.c.*, 54-63.

133. Cf. J. N. D. Kelly, *«Catholique» et «Apostolique» aux premiers siècles*: Istina (1969) 33-45.

134. Ignacio de Antioquía, *Esmirniotas* VIII,2: *Padres apostólicos*, 493.

La exégesis del sentido de este primer empleo resulta bastante difícil y controvertida. El término no tiene todavía la carga doctrinal que irá tomando progresivamente[135]. Lo cierto es que su evolución llevará a la expresión «la Iglesia católica» a aludir a la vez a la Iglesia universal y a la plenitud de cada Iglesia particular o local, presidida por el obispo. Del mismo modo, el *Martirio de Policarpo* se dirige a «todas las comunidades, peregrinas en todo lugar, de la santa y católica Iglesia»; la carta habla de «toda la católica Iglesia esparcida por la redondez de la tierra», pero presenta a Policarpo como «obispo de la Iglesia católica de Esmirna; éste bendice a Jesucristo, «pastor de toda la católica Iglesia esparcida por la redondez de la tierra»[136]. Así pues, en el término hay a la vez un sentido extensivo y geográfico y un sentido intensivo, que caracteriza a cada Iglesia local. La Iglesia «católica» significa también la única y sola Iglesia verdadera, auténtica y ortodoxa.

Son precisamente estas connotaciones las que se afianzan cuando se difunde este término y se encuentra integrado en el Símbolo: la Iglesia católica es la Iglesia universal extendida por toda la tierra habitada (*oikouménè*, con un matiz geográfico); es también la Iglesia entera presente en cada Iglesia local; es finalmente la Iglesia auténtica en oposición a los herejes[137]. El término es en este sentido una creación cristiana tan característica que será transcrita al latín sin traducirla.

Apostólica: este término es también una creación cristiana que evoca ante todo una realidad histórica; es apostólico lo que tiene que ver con los apóstoles y pertenece a su época. Pero adquiere muy pronto un sentido doctrinal e institucional. En el Credo parece que ha sido sugerido por el de católico, con la finalidad de atestiguar la autenticidad de la Iglesia: sólo es apostólica la Iglesia que se remonta a los apóstoles. Esto quiere decir dos cosas: la Iglesia católica guarda y transmite fielmente la doctrina de los apóstoles, que es la piedra de toque de la fidelidad a las enseñanzas del Señor. Pero la Iglesia es también apostólica por su institución. La estructura ministerial de la Iglesia procede también de los apóstoles, ya que éstos tomaron ciertas disposiciones para confiar las Iglesias a unos «hombres seguros» después de su desaparición. Esta convicción se hace patente constantemente, como ya hemos visto[138] desde Clemente de Roma hasta Tertuliano. La sucesión de los obispos «apostólicos» es por tanto un elemento de la apostolicidad de la Iglesia. Por tanto, se puede concluir con J. N. D. Kelly que, «cuando los cristianos insertaron el título apostólico en el Credo y lo recitaron con confianza y orgullo, intentaban de esta manera afirmar la apostolicidad de la Iglesia en el sentido de que ella está en continuidad con los apóstoles no solamente en materia de fe, por su testimonio, sino también en materia de estructura de organización y de práctica»[139].

135. Sobre las múltiples interpretaciones de este texto, cf. A. DE HALLEUX, *«L'Église catholique» dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes*, en *Patrologie et oecuménisme*, o.c., 90-109.

136. *Martirio de Policarpo* I,1; VIII,1; XVI,2; XIX,2: *Padres apostólicos* 673, 677, 684 y 686.

137. Cf. el comentario de esta nota por CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. baptism.*, o.c., XVIII,23: *Catequesis*, DDB, Bilbao 1991, 484

138. Cf. *supra*, 45.

139. J. N. D. KELLY, *art. cit.*, 45.

Los dos atributos son solidarios: la catolicidad subraya la sincronía; la apostolicidad, la diacronía. Nos quedamos aquí en las significaciones antiguas. Porque después de la Reforma la polémica entre las Iglesias divididas en Occidente utilizará las cuatro notas de la Iglesia de forma apologética, cargándolas de nuevos significados[140].

La comunión de los santos

Se ha dicho que esta expresión es un añadido occidental del texto recibido «T» al Símbolo romano «R». Falta en los Símbolos orientales.

Antes de su inserción en el Símbolo esta expresión designa la comunión en las cosas santas (*sanctorum* es un genitivo plural neutro), es decir en la eucaristía. Es poco usada en Oriente, pero la encontramos en este sentido en las reglas breves de Basilio de Cesarea[141] e incluso en Jerónimo, al traducir a Teófilo de Alejandría, hablando de alguien que «fue separado de la comunión de los santos por muchos obispos»[142].

A partir de las primeras apariciones de la fórmula en el Símbolo occidental, desaparece la interpretación eucarística y se comprende esta expresión como un añadido a «la Iglesia católica»: constituye a la vez su definición, su comentario y uno de sus atributos explicativos. Así es como la comenta Nicetas de Remesiana (Serbia actual) en su explicación del Símbolo a mediados del siglo IV:

> «A continuación de la confesión de fe en la santa Trinidad, confiesas ya que crees en la Santa Iglesia católica. ¿Qué otra cosa es la Iglesia sino la congregación de todos los santos?[...]. Así pues, crees que en esta única Iglesia has de conseguir la comunión de los santos»[143].

La Iglesia es entonces una «comunión», la comunión constituida por los santos: en ella se obtiene la comunión con los santos. Así pues, esta expresión supone un desarrollo de la afirmación de la santa Iglesia.

Sobre la base del sentido precedente, esta afirmación llegará a significar la comunión con los santos del cielo. Porque la catolicidad, considerada en el tiempo, engloba a los justos «que fueron, que son y que serán». Comprende a los seres celestiales. Este sentido se desarrolla en relación con el culto a los mártires y la visita de sus sepulcros[144].

El bautismo y el perdón de los pecados

El perdón de los pecados es también una mención bastante antigua, ya que la encontramos en la *Epístola de los apóstoles*. Sin embargo, falta en el Símbolo de

140. Cf. el estudio sobre la Iglesia en el tomo III de esta obra.

141. San Basilio, *Les Règles monastiques, Petites Règles,* Q. 309, ed. L. Lèbe, Maredsous 1969, 343.

142. Jerónimo, *Epist.* 92,3; ed. J. Labourt, *Budé*, 1954, t.IV, 152.

143. Nicetas de Remesiana, *Expl. Symboli* 10: trad. C. Granado, *Catecumenado de adultos*, o.c., 92-93.

144. Cf. J. N. D. Kelly, *o.c.*, 458-468. – Para este comentario, me he inspirado en una conferencia pronunciada por M. Jourjon en el Grupo de Dombes.

Hipólito, pero se encuentra ya en la fórmula antigua del Símbolo romano («R»). Según Nautin, hay que comprenderla aquí «para el perdón de los pecados». En efecto, esta interpretación se impone por varias razones. El origen escriturístico de la afirmación es el relato de las primeras conversiones después del kerigma de Pedro el día de Pentecostés: «Arrepentíos y bautizaos cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo, para que queden perdonados vuestros pecados» (Hch 2,38). Este texto pone en relación el bautismo, el perdón y el don del Espíritu. Este mismo vínculo aparece en Tertuliano, cuando dice que Jesús no tenía necesidad de un «bautismo de penitencia» para el perdón de los pecados[145]. También aparece con claridad en la formulación de los Símbolos orientales. Se sobreentiende en la fórmula occidental que no menciona el bautismo, pero que se utiliza en la misma celebración del bautismo.

El sentido de la afirmación consiste en expresar la importancia del bautismo para la existencia cristiana. El bautismo es el fundamento de todos los sacramentos: comprende el don del Espíritu y el perdón de los pecados. Es importante la vinculación entre el Espíritu y el bautismo en el tercer artículo, ya que por el bautismo es como el Espíritu hace santa a la Iglesia. El bautismo es el objeto de un acto de fe y así es como proporciona la justificación. Por tanto, no hay que buscar en el origen de la mención del perdón de los pecados una alusión al sacramento de la penitencia o de la reconciliación. Esta afirmación es independiente de las disputas penitenciales. Pero lo cierto es que el perdón de los pecados en la Iglesia no se limita sólo al bautismo.

La resurrección de los muertos o de la carne

La resurrección de la carne es la única mención que viene a acompañar a la de la Iglesia en el Símbolo de Hipólito: esto indica su importancia. La encontramos en otras fórmulas antiguas[146]. P. Nautin lee también en esta ocasión: «para la resurrección de la carne», apoyándose en varios textos contemporáneos[147]. Porque la resurrección de la carne se atribuye al Espíritu. Este rasgo está en conformidad con la teología de la época, especialmente la de Ireneo, que influye en Hipólito. Pero esta reconstrucción del texto de Hipólito por Nautin es más discutida que la del que se refiere a la Iglesia.

El sentido de la afirmación es obvio: la fe en la resurrección de los muertos o de la carne (las dos expresiones son equivalentes) es central en el cristianismo: es la otra cara de la resurrección de Cristo. Pero se trata de un dogma exorbitante, objeto de continuos ataques por parte de los paganos helenizados y luego por parte de la gnosis. Es conocido el fracaso de Pablo ante el Areópago por este motivo (Hch 17,31-33); debido a las dudas que surgieron entre los Corintios, el mismo Pablo tendrá que emprender su demostración en su gran argumentación de 1 Cor 15: allí se afirma vigorosamente la resurrección de los muertos y se la justifica a la luz de la resurrección de Cristo. Seguirá siendo objeto de una polémica permanente en los Padres apostólicos: Justino, Taciano, Hermas y sobre todo Ireneo,

145. TERTULIANO, *De baptismo* XI,3: *SC* 35,82.
146. Cf. Papiro de Der-Balisch, *DzS* 2; TERTULIANO, *De praescript.* XXXVI,5: *SC* 46, 138.
147. P. NAUTIN, *o.c.*, 28-42.

que la vincula formalmente con la acción del Espíritu, y Tertuliano, autor de un libro apasionado y conmovedor sobre la resurrección de la carne[148].

Por tanto, era perfectamente normal que el Símbolo expresase así la vinculación entre la resurrección de Cristo y la resurrección de la carne, obra del Espíritu, que actúa ya secretamente en la Iglesia y que se manifestará plenamente al final de los tiempos. La perspectiva escatológica de la resurrección de la carne coincide con la del juicio de los vivos y de los muertos en el segundo artículo.

La salvación cristiana es de este modo la salvación de todo el hombre, considerado en su condición concreta, temporal e histórica, y por tanto frágil y sometida a la ley de la muerte. No promete la simple inmortalidad del alma, sino la victoria sobre la muerte. Cuando el YO eclesial profesa su fe en la resurrección de Cristo como acontecimiento de salvación, profesa que esta resurrección es para él; que por el don del Espíritu vive ya en la Iglesia de una manera oculta; que tiene fe y esperanza en la promesa de esta resurrección que se manifestará en la consumación de la historia trinitaria de la salvación.

La vida eterna

La vida eterna es una expresión corriente en el evangelio de Juan. En los Símbolos orientales viene a glosar la mención de la resurrección de los muertos para expresar su resultado definitivo. Encierra la idea de incorruptibilidad.

El Oriente la menciona desde el siglo IV, bajo la forma de «la vida del mundo venidero»; volverá a aparecer en Occidente en el texto recibido («T») del Símbolo de los apóstoles.

Hay que observar que las expresiones escatológicas del Símbolo siguen siendo afirmaciones universales. No se trata en ningún caso de la escatología personal, cuyos problemas no se plantearían hasta la Edad Media.

Conclusión

El Símbolo de fe es la célula-madre de todo el desarrollo dogmático de la Iglesia. Hemos visto cómo se insertaron en él las primeras definiciones. Cuando se vayan desarrollando luego de manera independiente, siempre harán referencia a él. De la misma forma, las asambleas conciliares recibirán a la vez las Escrituras y el Símbolo. Por consiguiente, éste tiene un valor de fundamento de todo el edificio, en su vinculación con la Escritura, de la que representa una interpretación particularmente autorizada.

Expresa «la esencia del cristianismo». Presenta al mismo tiempo la estructura y el contenido del misterio cristiano en la articulación de la Trinidad, de la cristología y del misterio de la Iglesia. El orden de la exposición es trinitario y sitúa en su lugar debido la cristología. Pero este orden encierra un orden de descubrimiento que va de la cristología a la Trinidad, de la confesión de la victoria y de la realeza de Cristo resucitado al arraigo de su misión en su envío por el Padre y en

148. Tertuliano, *De resurrectione carnis* : *CCSL* 2, 921-1012.

el don del Espíritu. Por consiguiente, la prioridad entre los dos es recíproca y no puede hablarse de un desplazamiento del centro de gravedad de la fe[149].

El comentario que hemos presentado se detiene expresamente en el siglo IV, época en la que están ya perfectamente constituidas las grandes fórmulas tradicionales. Pero todo lo que sigamos diciendo en esta obra será una continuación del estudio del Credo en función del desarrollo de cada uno de sus temas a lo largo de la historia. Porque todos los grandes dogmas de la fe eclesial se relacionan con alguno de sus artículos, que serán objeto de una hermenéutica constante. Es de suma importancia que su valor simbólico no resulte extraño a la comprensión de su contenido. No era el propósito de este capítulo reflexionar sobre el papel del Símbolo en la vida eclesial actual ni sobre los intentos de que ha sido objeto en los años recientes. Pero el punto de vista de su génesis, de sus funciones, de su estructura y de su contenido dibuja muy bien el cuadro que se abre a las nuevas tareas.

149. Como sugiere con algunos matices O. CULLMANN, *o.c.*, 107-122.

CAPÍTULO III

La economía trinitaria de la salvación (II Siglo)

por J. WOLINSKI

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* t.2, Beauchesne, Paris 1928. – A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne,* t. I: *De l'âge apostolique à Chalcédoine,* Cerf, Paris 1965, 55-150. – J. LIÉBAERT, *L'Incarnation,* I: *Des origines au concile de Chalcédoine,* Cerf, Paris 1966. – VARIOS, *Mysterium salutis. Manual de Teología dogmática como historia de la salvación,* Cristandad, Madrid 1971s, t.II/1, 182-224; t. III/1, 417-503.- D. STUDER, *Dieu Sauveur. La rédemption dans l'histoire de l'Église ancienne,* Cerf, Paris 1989. – A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* Sígueme, Salamanca 1988. – M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo,* Augustinianum, Roma 1993. – J. MOINGT, *L'théologie trinitaire de Tertullien,* Aubier, Paris 1966-1969, 4 vols; ID., *L'homme qui venait de Dieu,* Cerf, Paris 1994. Traduc. española: *El hombre que venía de Dios,* DDB, Bilbao 1995, vols. I-II.

En la segunda mitad del siglo II, la reflexión cristiana había tomado un nuevo impulso con los escritos de los Padres apologistas y la obra antiherética de Ireneo. Pero no había llegado todavía la hora de las grandes definiciones dogmáticas. Nuestros autores se dedican sobre todo a reflexionar sobre la obra de la salvación, refiriéndose a las Escrituras, cuya autoridad ha quedado ya bien establecida. La manera de interpretarlas constituye un aspecto importante del proceso teológico de este período y marcará el pensamiento cristiano de forma duradera. Para comenzar, trataremos del método patrístico de interpretación de las Escrituras, prosiguiendo nuestro estudio hasta el siglo III con Orígenes.

I. LA RELECTURA CRISTIANA DE LAS ESCRITURAS Y EL ARGUMENTO PROFÉTICO

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes: cf. supra, 34, 35 y 37. – ORÍGENES, *De Principiis,* t. III, l. IV: trad. H. Crouzel y M. Simonetti, SC 268, 1980. – Otra traducción: ORÍGENES, *Traité des Principes (Peri Archôn),* por M. Harl, G. Dorival y A. Le Boulluec, Études

augustiniennes, Paris 1976. – ORÍGENES, *Commentarium in Johannem,* trad. Cécile Blanc t. I (l. I-V), SC 120; t. II (l. VI-X): SC 157, 1966 y 1970.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. J. SIEBEN, *Exegesis Patrum,* Roma 1993 (con bibliografía). – H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origéne,* Aubier, Paris 1950; ID., *Exégèse Médiéval. Les quatre sens de l' Écriture,* Aubier, Paris 1959, 4 vols. – J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie,* Cerf, Paris ²1958. – J. PÉPIN, *Mythe et allégorie,* Études Augustiniennes, Paris ²1976. – M. SIMONETTI, «Per typica ad vera»: VC 18 (1981) 357-382. – B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* Cerf, Paris 1980-1990, 4 vols. – A. M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques,* Pont. Inst. Biblicum, Roma 1989.

La lectura de las Escrituras por los Padres de los siglos II y III no puede comprenderse fuera de su fe en Cristo resucitado. Aparece una nueva hermenéutica, que rompe con las interpretaciones judías de la Biblia. Es a la luz de la resurrección, objeto del kerigma, como los cristianos leen el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta referencia es para ellos algo tan evidente que no sienten la necesidad de insistir en este punto. Sin embargo, hay algunos datos que nos permiten verificarlo indirectamente, recordando así este «fundamento existencial» de su hermenéutica.

1. EL MISTERIO PASCUAL, FUNDAMENTO DE UNA HERMENÉUTICA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale,* Pontif. Inst. Bibl., Roma 1963. – R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne,* Peter Lang, Bern/Francfort s. M., 1980. – J. P. JOSSUA, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal,* Cerf, Paris 1968.

Expresándose en un lenguaje de imágenes, Ignacio de Antioquía resume en breves palabras toda la Buena Nueva de la salvación: «La causa, justamente, porque el Señor consintió recibir ungüento sobre su cabeza, fue para infundir incorrupción a la Iglesia»[1]. La unción es aquí una alusión a la resurrección, como lo confirma la palabra «incorrupción» *(aphtharsia)*[2]. Por ella es por lo que Jesús ha sido «constituido Señor y Mesías» (Hch 2,36), es decir, ha sido establecido «Hijo poderoso de Dios según el Espíritu santificador» (Rom 1,4). La resurrección afectó a Cristo, Cabeza del Cuerpo, y de la Cabeza bajó sobre el Cuerpo, como el óleo que se derrama sobre la barba, la barba de Aarón, y sobre el cuello de sus túnicas (Sal 132,2). La misma carta contiene otra alusión a la resurrección:

> «Un médico hay, sin embargo, que es carnal a la par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios *(en sarki genomenos theos),* hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor»[3].

1. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 17,1: *Padres apostólicos,* 457.
2. Cf. 1 Cor 15,42.50.53.54.
3. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 7,2: *Padres apostólicos,* 451s.

En una primera lectura da la impresión de que Ignacio opone aquí las dos naturalezas de Cristo, como lo hará tres siglos más tarde el concilio de Calcedonia. Pero en realidad no hace sino exponer los efectos de la resurrección[4] por la que Cristo «es hecho Dios» en cuanto hombre. La fórmula *«en sarki genomenos theos»* puede entonces traducirse perfectamente «en la carne hecho Dios». No es que Cristo se haya hecho Dios porque no lo fuera antes, sino en el sentido de que «se hace» lo que ya «era», pero en su carne, por la resurrección, como en Rom 1,4. Encontramos esta misma idea en Melitón de Sardes:

> «Pues de esta manera es nuevo y antiguo, eterno y temporal, perecedero e incorruptible, mortal e inmortal, el misterio de la Pascua [...] Corruptible el cordero, incorruptible el Señor; inmolado en cuanto cordero, resucitado en cuanto Dios [...]. Las figuras [se han convertido] en realidad, el cordero en Hijo, la oveja en hombre, el hombre en Dios [...]. Oveja porque sufre; por ser hombre, sepultado; por ser Dios, resucitado. Éste es Jesús, el Cristo»[5].

Sensible ya en la manera como Clemente de Roma cita el Antiguo Testamento[6] las huellas de la nueva hermenéutica aparecen con claridad en Ignacio de Antioquía:

> «Yo oí a algunos que decían:
> –Si no lo encuentro en los archivos, lo que es en el Evangelio yo no creo.
> Contestéles yo:
> – Pues está escrito.
> Y me respondieron ellos:
> – Es lo que hay que probar.
> Ahora bien, para mí todos los archivos se cifran en Jesucristo: los archivos intangibles son su cruz y su muerte, y su resurrección y la fe que de él nos viene»[7].

Así, a los cristianos judaizantes que buscan en los «archivos», es decir, en las Escrituras del Antiguo Testamento, la prueba del Evangelio, Ignacio les responde que lo que le pasó a Jesús está ya perfectamente escrito en las profecías. Ante la perplejidad de sus contradictores, proclama entonces lo que constituye en definitiva para él la razón de creer: el acontecimiento pascual de Jesús. De esta manera pone en correspondencia los dos fundamentos de la fe: las antiguas Escrituras y el acontecimiento nuevo para el que no se disponía aún de un *corpus* escriturístico.

Ireneo ve igualmente en el Cristo resucitado a aquel que da sentido a las Escrituras y que introduce en el mundo una novedad que desborda su anuncio por las profecías. Todos los profetas anunciaban la pasión de Cristo, pero «ninguno de ellos abrió, muriendo y resucitando, el Testamento nuevo de la libertad»[8]. Esta novedad se identifica con la persona misma del Señor:

4. P. TH. CAMELOT, en su introd. a SC bis, 30-33.
5. MELITÓN DE SARDES, *De Paschate* 2,4,7.9: trad. en Textos cristianos primitivos, Sígueme, Salamanca 1991, 155s.
6. CLEMENTE DE ROMA, *1a Corintios* 16: *Padres apostólicos,* 191s.
7. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Filadelfios* 8,2: *Padres apostólicos,* 486.
8. IRENEO, AH IV,34,3: Rousseau, 528.

> «Pero entonces, pensaréis quizás, ¿qué es lo que el Señor trajo de nuevo con su venida? – Pues bien, sabed que ha traído toda novedad trayendo a su propia persona *(semetipsum)*, anunciada de antemano»[9].

2. El argumento de las profecías

El recurso al Antiguo Testamento, más concretamente a los textos proféticos, es ya práctica corriente en el Nuevo Testamento. Si es rara en él la expresión «según las Escrituras» (cf. 1 Cor 15,3.4), es fácil encontrar otras parecidas, por ejemplo: «como dice la Escritura» (Jn 7,38), «está escrito», «para que se cumpliera(n) la(s) Escritura(s)». En Lucas (24,27.33 y 24,45-47), se pone en labios de Jesús la explicación de las Escrituras, lo mismo que en Juan: «Estudiáis apasionadamente las Escrituras [...]; pues bien, también las Escrituras hablan de mí» (Jn 5,39; cf. 5,46). Según esta hermenéutica, todo el Antiguo Testamento es una gran profecía de Cristo[10].

Justino: el Antiguo Testamento, justificación del acontecimiento de Jesús

Con Justino, el recurso al Antiguo Testamento considerado como profecía de Cristo se convierte en un argumento apologético. En el Diálogo con Trifón[11], el judío Trifón desafía a Justino para que le pruebe que Jesús, hombre maldito por haber muerto en la cruz, es ciertamente el Mesías:

> «Danos [...] por fin la razón de que éste que dices haber sido crucificado y que subió al cielo es el Cristo de Dios»[12].
>
> «Lo que tienes que demostrarnos es que tenía que ser también crucificado y morir con una muerte tan deshonrosa y maldecida en la misma ley»[13].

Justino responde haciendo ver que existen sobre el Mesías dos series de profecías: la que anuncia a un Mesías que sufre y la que habla de un Mesías glorioso. Cristo, por haber muerto en la cruz y porque tiene que volver en gloria, es el único que corresponde a esta doble profecía. Así es como Justino «justifica», a partir de largas citas del Antiguo Testamento, la concepción virginal de Jesús y su muerte en la cruz.

Utiliza igualmente la profecía con los paganos. Se trata entonces de refutar la objeción del origen reciente de Cristo, que «nació hace sólo ciento cincuenta años»[14]. Justino responde que su venida había sido anunciada mucho antes por los profetas, que son anteriores a Platón y a los demás filósofos. El interés de la demostración radica en el hecho de que el cumplimiento de la profecía no se realiza solamente en la venida de Cristo, sino también en lo que se realizó luego en la persona de los cristianos. La profecía de Isaías 2,3 («de Sión saldrá la Ley») se cumplió cuando «salieron» de Jerusalén los doce apóstoles para dispersarse por

9. *Ib.* IV,34,1: Rousseau, 526.
10. Cf. C. H. Dodd, *Conformément aux Écritures*, Seuil, Paris 1968.
11. Cf. supra, 35.
12. Justino, *Diálogo con Trifón* 39,7: *Padres apologistas*, 367.
13. *Ib, 9,1: o.c.*, 463.
14. Id., *I Apología* 46,1: *o.c.*, 233.

el mundo. Se confirma cada día mediante el ejemplo de la vida nueva que llevan los cristianos[15].

La idea del cumplimiento de las profecías extendido a los cristianos se encuentra también en Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Este último da como prueba de la divinidad de las Escrituras su eficacia para convertir a los hombres y la expansión milagrosa de la fe por el mundo[16]. El anuncio de Cristo resucitado es indisociable de los «testigos» (cf. Hch 1,8; 2,32) escogidos por Dios para llevarlo a los hombres.

Finalmente, según Justino, la correspondencia entre la profecía y su cumplimiento no aparece por sí misma. Es el fruto de una revelación que viene del acontecimiento:

> «Si bien es cierto que por los profetas fue misteriosamente predicado que Cristo había de venir pasible y después alcanzar el señorío de todas las cosas, nadie sin embargo era capaz de entenderlo, hasta que él mismo persuadió a sus apóstoles que así estaba expresamente anunciado en las Escrituras»[17].

El anuncio sólo se convierte en «profecía» por el hecho de que Cristo lo proclama como tal, y es su cumplimiento lo que le da sentido. Paradójicamente, la luz no va de la profecía al acontecimiento, sino del acontecimiento a la profecía. Pero entonces, ¿para qué la profecía? Cuando se produce el acontecimiento, permite comprender que se trata de un acontecimiento querido por Dios, realizado por su poder y por su voluntad[18]. El encadenamiento anuncio-realización manifiesta la existencia de un designio de Dios y permite reconocerlo cuando se ha cumplido.

Ireneo: el acuerdo entre los dos Testamentos

Ireneo, como Justino, afirma que «toda profecía, antes de su cumplimiento, no es más que enigma y ambigüedad para los hombres; pero, cuando llega el momento y se cumple lo que estaba predicho, entonces es cuando encuentra su interpretación exacta»[19]. Así pues, la profecía no es ni mucho menos una manera de conocer de antemano el secreto del porvenir. Nos introduce en un designio cuyo cumplimiento desborda infinitamente al anuncio. La novedad anunciada es tal que ninguna palabra podía expresarla de antemano.

Contra los gnósticos que desprecian el Antiguo Testamento, Ireneo intenta demostrar que el Dios del Antiguo Testamento es ciertamente el Padre de Jesús y que no hay más que un solo Dios y un solo Cristo. Por tanto, la prueba por las Escrituras consiste para él en relacionar sistemáticamente los textos del Nuevo Testamento con los del Antiguo. Y empieza aportando esta prueba según el principio del triple testimonio concordante: los profetas, los apóstoles y el Señor. Luego aplica un método binario subrayando sucesivamente el acuerdo entre los apóstoles y los profetas (libro III, a partir de los evangelios y de los Hechos de los após-

15. *Ib.* 39,1-3: *o.c.*, 223s.
16. ORÍGENES, *De principiis* IV,1,1-3: SC 268, 257-271.
17. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 76,6: *Padres apologistas*, 439.
18. *Ib.* 84,2: *o.c.*, 452.
19. IRENEO, AH IV,26,1: Rousseau, 491.

toles), el que se da entre las palabras del Señor y las de los profetas (libro IV, dedicado a las «palabras claras» y a las parábolas de Jesús), antes de volver a hablar de los profetas relacionados con el testimonio de Pablo, del Señor y del Apocalipsis (libro V). En este juego repetido de correspondencias a propósito de diversos textos y temas es en lo que consiste la «prueba por las Escrituras»[20].

Ireneo precisa que el cumplimiento que da la clave de las Escrituras es la cruz de Cristo, pero también, como en Justino, la realización de la salvación en el creyente. Así pues, fundamenta su hermenéutica en la autoridad del mismo Cristo. Aludiendo al método que había seguido en la interpretación de las Escrituras, concluye:

> «Por tanto, si uno lee las Escrituras de la manera que acabamos de indicar –y es de esta forma como el Señor se las explicó a los discípulos después de resucitar de entre los muertos, probándoles por ellas que "el Mesías tenía que morir y resucitar de entre los muertos al tercer día" (Lc 24,46) y que "en su nombre se anunciará el perdón de los pecados" (Lc 24,47)–, será un discípulo perfecto»[21].

Tertuliano: la consonancia entre los profetas y el Señor

La consonancia entre «las declaraciones de la profecía y las del Señor» constituye también la gran regla de exégesis de Tertuliano[22]. Dios no hace nada «repentinamente»; siempre actúa de forma reflexiva y consecuente. No podía darnos a su Hijo sin preparar su venida. Por eso le dio su aval en el Antiguo Testamento, antes de enviárnoslo en el Nuevo. El anuncio y la preparación de la venida de Cristo dan al hombre la posibilidad y la obligación de creer[23]. Si la Trinidad es sin duda la gran revelación del Nuevo Testamento, habría sido preocupante que Dios no hubiera dado ningún indicio de ella en el Antiguo. Por eso, en la parte central del *Adversus Praxeam* Tertuliano desarrolla ampliamente los argumentos sacados del Antiguo Testamento (capítulos 11-14) antes de recurrir al Nuevo (capítulos 15-17).

3. Orígenes: de los tres a los cuatro sentidos de la Escritura

Con Clemente de Alejandría la búsqueda de un sentido oculto bajo el sentido corriente se extiende a todas las Escrituras. Si éstas vienen de Dios, tienen que tener un sentido digno de él. Por otra parte, la verdad es peligrosa para el que la recibe indignamente. «Por eso los santos misterios de las profecías, reservadas a los elegidos y a los que su fe ha predestinado a la gnosis, están envueltos en parábolas»[24]. La gnosis designa aquí aquel conocimiento *(gnôsis)* superior del sentido profundo de las Escrituras.

20. Cf. B. Sesboüé, *La preuve par les Écritures chez saint Irénée:* NRT 103 (1981) 872-887.
21. Ireneo, AH IV,26,1: Rousseau, 492.
22. Tertuliano, *Adv. Marcionem* IV,39: citado y comentado por J. Moingt, *Téologie trinitaire de Tertullien, o.c.*, I, 174-175.
23. *Ib.*, 175.
24. Clemente de Alejandría, *Stromata* VI,15,124-126: citado por Cl. Mondésert, *Essai sur Clément d'Alexandrie,* Aubier, Paris 1944, 134.

Lo mismo ocurre en Orígenes, maestro de la escuela de Alejandría, principal representante de la llamada exégesis «alegórica». También para él la Escritura es portadora del «sentido del Espíritu de Dios oculto en la profundidad y recubierto del estilo narrativo ordinario de un lenguaje que aparentemente alude a otra cosa», sentido que introduce en el conocimiento del designio de Dios[25]. No basta con leer el Evangelio al nivel del sentido ordinario:

> «Se trata de traducir el evangelio sensible al evangelio espiritual. Pues ¿qué valdría una interpretación del evangelio sensible si no se le tradujera al Evangelio espiritual? Nada o muy poco; y eso sería obra del primero que llegase con capacidad de comprender el sentido palabra por palabra»[26].

Tipología y alegoría

Si es verdad que Orígenes es considerado en la actualidad como el principal representante de la exégesis alegórica, es menester comprender su lectura de la Escritura en la perspectiva de la «tipología».

La tipología es un procedimiento de lectura que consiste en poner en relación una realidad del Antiguo Testamento, llamada «figura» *(typos),* con una realidad correspondiente del Nuevo. Puede tratarse de un personaje, de un objeto, de una prescripción de la Ley, de un acontecimiento, que anuncian alguno de los aspectos de la economía de la salvación[27]. Tenemos un ejemplo de ello en san Pablo cuando escribe que los acontecimientos del Éxodo son figuras *(typoi)* para servirnos de ejemplos (1 Cor 10,6), o cuando habla de Adán, figura *(typos)* de Aquel que tenía que venir, Cristo (Rom 5,24). Este principio hermenéutico estructurará el pensamiento de los Padres y dirigirá su exégesis, su predicación, su comprensión de los «misterios», es decir, de los sacramentos.

Así pues, los Padres no inventaron la tipología. La encuentran en los profetas, que en el tiempo de la cautividad de Babilonia robustecieron la esperanza de su pueblo apelando a las intervenciones de Dios en el pasado. Los profetas anuncian que al final de los tiempos Dios realizará obras análogas a las del comienzo, y hasta mayores todavía. Habrá un nuevo diluvio que aniquile a los pecadores y que respetará a un resto para inaugurar una humanidad nueva. Habrá un nuevo éxodo. Y un nuevo paraíso. Esto constituye una primera tipología, llamada *escatológica,* porque se refiere al final de los tiempos. Hunde sus raíces en el dinamismo de la espera mesiánica[28].

El Nuevo Testamento recoge la tradición tipológica del Antiguo Testamento, pero precisando de manera decisiva que se ha cumplido en Cristo lo que habían anunciado los profetas. Tenemos así una *tipología cristológica.* La predicación apostólica la utiliza para mostrar cómo Cristo cumple y supera la profecía del Antiguo Testamento.

25. ORÍGENES, *De principiis* IV,2,7 (14) (Rufino): SC 268, 329; trad. M. Harl, *o.c.*, 223.
26. ID., *Comm. in Johannem* I,8 (10) §44: SC 120, 85.
27. J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, *o.c.*, 8-14.
28. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, Sígueme, Salamanca 1972, 306-307 y 312.

Pero esta segunda tipología se prolonga a su vez en una tipología sacramental o eclesiológica. En efecto, las maravillas anunciadas en el Antiguo Testamento y cumplidas en el misterio pascual se siguen realizando en los sacramentos (cf. 1 Cor 10) y en la vida de la Iglesia. Los sacramentos encuentran así en el Antiguo Testamento una justificación, y los Padres una mina inagotable de figuras que explicar[29].

Encontramos este proceso en Orígenes. Pero el doctor alejandrino lo aplica a toda la Escritura, utilizando otros procedimientos, concretamente el de la lectura alegórica. Es el que utilizaban los pensadores paganos para interpretar a Homero o a Hesiodo, y Filón para interpretar la Biblia. Orígenes recoge este procedimiento y lo traspone al pensamiento cristiano.

La alegoría es un procedimiento poético o retórico por medio del cual se dice una cosa para significar otra (*alla agoreuein:* decir de otras cosas)[30]. Encontramos una palabra de esta misma raíz en Pablo : «estas cosas se dijeron en alegoría *(allègoroumena)*» (Gál 4,24).

Este procedimiento, adoptado por los Padres, no estaba libre de peligros. Aunque los Padres no lo utilizan nunca de forma puramente arbitraria, podían darse algunos excesos, que no siempre se evitaron. Lo vemos, por ejemplo, en Orígenes. Pero sería injusto reducir su exégesis a un «alegorismo» sin fundamento, olvidando que la desarrolla ante todo en la perspectiva de la tipología, en referencia al designio divino de salvación.

Los tres –y cuatro– sentidos de la Escritura

Es en su tratado *De los principios* donde Orígenes expone ampliamente los principios de su hermenéutica, distinguiendo tres sentidos en la Escritura, sobre un fundamento antropológico:

> «Lo mismo que el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu (cf. 1 Tes 5,23), así es también la Escritura que Dios nos ha dado en su providencia para la salvación de los hombres»[31].

Los tres sentidos anunciados son el sentido literal, el sentido moral y el sentido espiritual o místico. Pero Orígenes no nos da una definición de ellos. Se contenta con ilustrarlos con algunos ejemplos[32].

El sentido literal designa hoy el sentido que el autor inspirado quiso dar a su texto (sentido que con frecuencia es ya un sentido «espiritual»). No es éste el caso de Orígenes. Para él, el sentido literal es el primer sentido que se le ocurre a uno. Es accesible a todos los hombres. Se identifica con la «historia», es decir, con lo que se «cuenta».

El sentido moral es una trasposición del primer sentido, aplicado al hombre interior. El procedimiento viene de Filón de Alejandría († 54 d. C.), en su interpretación del Antiguo Testamento. La vida de Abrahán, de Isaac, de Jacob, la salida de Egipto, sirven para describir el itinerario del alma a Dios. En Orígenes, la

29. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, *o.c.*, 8-11.
30. M. Simonetti, art. *«Alegoría»*, en DPAC I, 69-70
31. Orígenes, *De principiis* IV,2,4: SC 268, 313 (texto de la Filocalia).
32. *Ib.* IV,3,1-13: *o.c.*, 343-393.

explicación en este segundo nivel no hace intervenir necesariamente los datos de la fe.

El sentido espiritual o místico, finalmente, nos introduce en los misterios mismos de Cristo y de la Iglesia. Se relaciona con todo lo que tiene que ver con la fe[33].

Pero H. de Lubac ha hecho una constatación que abre nuevas perspectivas. Ha observado que Orígenes, muy libre en la aplicación de su teoría, invierte a menudo los dos primeros términos de su tríada, haciendo pasar el tercer sentido por delante del segundo. Tenemos entonces tres trilogías distintas:

1. Sentido literal	1. Sentido literal
2. Sentido moral 1	
3. Sentido espiritual	2. Sentido espiritual
	3. Sentido moral 2

Este cambio está cargado de consecuencias, ya que en la segunda trilogía el sentido moral adquiere una significación muy distinta. Se relaciona siempre con las actividades del alma, pero éstas no se consideran ya como una realidad de orden ético, sino que reciben todo su valor del sentido espiritual, del que se convierten en una especie de aplicación concreta en la vida del cristiano. El sentido moral se convierte en la reproducción en nosotros de los misterios descubiertos en el sentido espiritual. Estos misterios se anunciaban en otros tiempos de manera profética o figurativa. Ahora se realizan de manera efectiva, en nosotros. Orígenes evoca a menudo esta actualización del misterio en el creyente:

> «Es sobre todo en los que pueden sacar provecho de ellos donde se lleva a cabo, individualmente, una venida del Verbo. Pues ¿de qué me serviría que el Verbo haya venido para el mundo, si yo no lo tengo?»[34].
>
> «En efecto, ¿de qué puede serviros que Cristo haya venido en la carne, si no ha venido también a vuestra alma? Recemos para que cada día se cumpla en nosotros su llegada»[35].

Finalmente, cada palabra, cada acción, cada actitud de Jesús se relacionan de alguna manera con el creyente de hoy:

> «Recogiendo todo lo que se ha referido de Jesús, veremos que todo lo que se ha escrito sobre él es considerado como divino y digno de admiración: su nacimiento, su educación, su poder, su pasión, su resurrección no tuvieron lugar solamente en el tiempo marcado, sino que actúan en nosotros todavía hoy»[36].

El sentido espiritual es llamado también sentido místico o «anagógico». La anagogía (*agô-ana:* conducir hacia arriba) es un proceso de la fe por el que el alma «sube hacia Dios», asemejándose poco a poco a él mediante su participación en Cristo. El sentido espiritual, aplicado al hombre, vale en primer lugar para la Iglesia, pero también para cada uno de los cristianos. Se desdobla entre el hoy y

33. *Ib.* IV,2,7: *o.c.*, 327-331.
34. ORÍGENES, *Hom. in Jeremiam* IX,1: trad. P. Husson y P. Nautin: SC 232, 379.
35. ID., *Hom. in Lucam* XXII, 3: SC 87, 303.
36. *Ib.* VII,7: *o.c.*, 161.

el mañana escatológico. Se obtiene de esta manera un *cuarto sentido, escatológico,* relativo al final de los tiempos:

1. Sentido literal	1. Sentido literal
2. Sentido espiritual	2. Sentido espiritual
3. Sentido moral 2	3. Hoy
	4. Al fin de los tiempos

Sobre la base de este esquema, extendido ahora a cuatro términos, son posibles muchos desarrollos[37]. Orígenes da un ejemplo de los mismos en el comentario a la palabra de Jesús: «Destruid este templo, y en tres días yo lo levantaré de nuevo» (Jn 2,181-19). Lo que se dice del cuerpo personal de Cristo es la figura *(typos)* de lo que le ocurre a su verdadero cuerpo que es la Iglesia. Los tres días «figuran» una triple resurrección: la de Cristo en la mañana de Pascua; la resurrección de la Iglesia. que se lleva a cabo a lo largo de los siglos; y la tercera Pascua[38] que tendrá lugar con la resurrección final. «Por eso ha tenido lugar una resurrección [la de Cristo] y tendrá lugar otra [al final de los tiempos], con tal que seamos sepultados con Cristo y resucitemos con él»[39].

> «Porque hay un tercer día en el nuevo cielo y en la nueva tierra, cuando estos huesos, es decir, toda la casa de Israel, se levanten de nuevo en el gran día del Señor, como consecuencia de su victoria sobre la muerte. Por tanto, la resurrección de Cristo [...] comprende el misterio de la resurrección del cuerpo de Cristo entero»[40].

Todas las acciones de los hombres se inscriben de este modo en el Evangelio eterno (Ap 14,9)[41], que se manifestará en el gran día de la resurrección final.

Novedad y continuidad en la obra de la salvación

La Escritura no recibe su sentido «místico» o «espiritual» más que de Cristo. Pero éste no lo revela con nuevas palabras, que expresarían solamente un sentido ya presente en el texto. Lo revela porque lo cumple, haciéndolo llegar a partir de un primer sentido ya «sembrado en las Escrituras»[42]. Crea, propiamente hablando, el sentido espiritual mediante un acto de su omnipotencia, y ese acto no es otro más que su muerte, su resurrección y el don del Espíritu Santo, que obra actualmente en la Iglesia y en el creyente[43]. Comprendido de este modo, el sentido espiritual adquiere una dimensión existencial. Se identifica con la actualización del misterio pascual en el corazón libre de cada ser humano y en toda la humanidad. Se identifica con el nuevo nacimiento y la *nueva creación*, objetos de la salvación.

37. Cf. recuadro p. 119.
38. ORÍGENES, *Comm. in Johannem* X,18 (13) §111: SC 157, 449.
39. *Ib.* X,37 (21) §244: *o.c.*, 529.
40. *Ib.* X,35 (20) §229: *o.c.*, 521.
41. *Ib.* I,10 (11) §67-74: SC 120, 95-97; De principiis IV,3,13: SC 268, 391.
42. IRENEO, AH IV,10,1: Rousseau, 433.
43. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, *o.c.*, 271.

ESQUEMA I

Esquema antropológico: { **cuerpo** / **alma** / **espíritu** }

Cuerpo

El evangelio sensible o corporal, la pura letra *(psilon gramma)*, el sentido obvio: la figura y la sombra, lo que se cuenta. *«Historia rei gestae»*. A. T. anuncio del N. T.

Alma

Sentido moral o tropológico: itinerario del alma a Dios. Pedagogía evangélica para la mayoría (alegoría en el sentido moderno de la palabra)

Espíritu

Sentido místico, «espiritual», oculto. El Misterio de Cristo y de la Iglesia. El N.T. actualiza el A.T. Sentido oculto, sombra de la realidad escatológica (1 Cor 2,7)

Sentido moral 2

Se refiere primero a la Iglesia, luego al alma individual. Por el Espíritu se actualizan en el hombre los misterios, constituyendo el «sentido místico».

Sentido 2a = *hoy*

Sentido moral 2b

El mismo sentido que 2a, pero considerado en su consumación. Sentido escatológico

Evangelio espiritual o **«evangelio eterno»**. Herencia de la vida eterna:
Comm in Joh., I § 67: SC 102,95
De principiis IV,3,13: SC 268, 393

I	II	III
Cuerpo *sentido literal*	**Cuerpo** *sentido literal*	**Cuerpo** *sentido literal*
Alma *sentido moral* 1		
Espíritu *sentido místico*	**Espíritu** *sentido místico*	**Espíritu** *sentido místico*
	Alma 2 *sentido moral 2*	**Alma 2** *sentido moral 2a*
		Alma 2 *sentido moral 2b*

ESQUEMA II

CUERPO Falta a veces: IV,2.5; IV,2,8	**El cuerpo** *la letra* Sentido literal, corporal, material, ordinario la «historia» ⟶	*Comm. in Joh.* X,35-37: SC 519-529	PASCUA DE EGIPTO	1
ESPÍRITU SENTIDO ESPIRITUAL* *Comm. in Joh.* I, § 44: SC, 85	**El Espíritu** Sentido tipológico místico, dogmático, espiritual, figurado, figurativo	Día 1º ARCHÉ El comienzo	PASCUA DE CRISTO	2
	El alma (sentido 2a) Sentido anagógico tropológico	Dia 2º hoy	• PASCUA DE LA IGLESIA • MI PASCUA *hoy*	3
	El alma (sentido 2b) Sentido anagógico. Sentido tropológico acabado, escatológico.	Día 3º TELOS	PASCUA DEL FIN DE LOS TIEMPOS	4

(*) Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, 388; cf. *Ib.*, 424; 426

La exégesis llamada «alegorizante» unas veces irrita o divierte por sus procedimientos[44], mientras que otras entusiasma por los esplendores que se descubren en ella. Éstos pertenecen a lo más puro de la tradición cristiana, al margen de las definiciones conciliares, y se expresan en un lenguaje de fe directamente a partir de la Escritura. Esta exégesis ha marcado el pensamiento cristiano durante toda la Edad Media, que la resumió en aquel célebre dístico:

> Littera gesta docet, quid credas allegoria,
> moralis quid agas, quo tendas anagogia.
> (La letra te enseña la historia, la alegoría qué es lo que crees,
> el sentido moral qué es lo que haces; la anagogía, a dónde tiendes)[45].

Convertida en el método de los cuatro sentidos de la Escritura, se ha practicado hasta el amanecer de los tiempos modernos, como atestiguan los *Pensamientos* de Pascal. Constituía una pauta hermenéutica, totalizando las tres instancias (pasado, presente y futuro) y permitiendo una lectura actualizante por la que los creyentes se apropiaban de las Escrituras. Es evidente que hoy ha envejecido y que no responde ya a todos nuestros problemas[46]. Pero sigue siendo válido lo esencial de su método, que tiene que ver con la tipología, concretamente por la manera de articular entre sí los dos Testamentos a la luz del Misterio pascual. Paul Beauchamp recuerda que este dato no debería ser ignorado por la exégesis de hoy[47]. Situada de nuevo en el contexto de los Padres, no carece de interés para la teología, en la medida en que ésta intenta arraigarse más en la Escritura.

II. EL CRISTIANISMO ANTE LA RAZÓN: LOS APOLOGISTAS

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: cf. *supra*, 35.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Hachette, Paris 1912. – B. STUDER, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins der Martyrers*, en *Festchrift C. Andersen*, Göttingen 1979 (bibliografía p. 438-488). – O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A study in Justin Martyr's*, Bill, Leiden 1987.

El discurso cristiano comienza como una buena noticia, el anuncio de la salvación. Siguiendo su inclinación natural, debería haberse dedicado a poner de relieve la lógica profunda de las «economías» divinas, como lo hará Ireneo[48]. Pero las objeciones del monoteísmo judío y los interrogantes críticos del espíritu griego obligarán a los pensadores cristianos a inaugurar otro tipo de discurso, el discurso apologético, en el que, sin renunciar a su fe, concederán un lugar particular a la razón.

44. *Ib.*, 327.
45. Cf. H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, 117-136.
46. *Ib.*, 422-446.
47. Cf. P. DE BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, Paris 1976-1990, 2 vols.
48. IRENEO, *AH* I,10,3: Rousseau, 67; cf. II,25,2: *ib.*, 229.

1. La acusación de ateísmo y el recurso a la razón

Según Atenágoras, eran tres las acusaciones que se propalaban contra los cristianos: el ateísmo, la antropofagia y el incesto[49]. Encontramos ecos de ello en los otros apologistas del siglo II[50]. La primera es la única que interesa a la historia de los dogmas. La refutación que propone Atenágoras es significativa. Los cristianos no pretenden, como el ateo Diágoras, que no existe Dios. Al contrario, reconocen a «un solo Dios, Hacedor de todo este mundo»[51], a un Dios «Hacedor y Padre de todo este universo», como afirma Platón[52]. Después de resaltar el acuerdo de los cristianos con la mayoría de los pensadores, poetas y filósofos paganos, Atenágoras proclama la superioridad de los cristianos sobre ellos. Los paganos razonan por simples conjeturas, mientras que los cristianos se apoyan en los profetas, por cuya boca habló el Espíritu Santo[53]. A las opiniones humanas se opone lo que viene de Dios mismo.

El procedimiento de los apologistas es muy sencillo. Consiste, en un primer tiempo, en recoger las pruebas que se derivan de la razón y que pueden impresionar a los paganos, a partir de las demostraciones sacadas de los mismos autores paganos[54]; luego, integran esta primera adquisición con otros elementos propiamente cristianos, sacados de la revelación. No parece preocuparles mucho el hecho de que esto modifica profundamente los primeros datos. Se mantiene la primera afirmación sobre la unicidad de Dios, pero se enriquece con un nuevo significado, del que se piensa que no contradice a aquel del que se partió:

> «Así pues, queda suficientemente demostrado que no somos ateos, pues admitimos a un solo Dios, increado y eterno e invisible, impasible, incomprensible e inmenso , sólo por la inteligencia a la razón comprensible, rodeado de luz y belleza y espíritu y potencia inenarrable, por quien todo ha sido hecho por medio del Verbo que de él viene, y todo ha sido ordenado y se conserva.
>
> Porque reconocemos también un Hijo de Dios. Y que nadie tenga por ridículo que para mí tenga Dios un Hijo... »[55].

Justino, antes de Atenágoras, procede de la misma manera. Afirma también que los cristianos no son ateos, puesto que dan culto «al Hacedor de este universo»; luego completa esta primera afirmación, añadiéndole la mención de Cristo y del Espíritu, en la línea de la regla de fe:

> «Nosotros damos culto al Hacedor de este universo [...]. Honramos también a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea en tiempo de Tiberio César, que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el segundo lugar, así como al Espíritu profético...»[56].

49. Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 3: *Padres apologistas*, 651.
50. Cf. B. Pouderon, en *SC* 379, 80, n.1.
51. Atenágoras, *o.c.* 4: *Padres apologistas* 653.
52. Atenágoras cita a Platón, *Timeo* 28c, en *o.c.* 6: *Padres apologistas*, 655.
53. Atenágoras, *o.c.*, 7: *ib.*, 657.
54. Cf. B. Pouderon, en *SC* 379, 98, n.l.
55. Atenágoras, *o.c.*, 10: *Padres apologistas* 659s.
56. Justino, I *Apología* 13,11-3: *Padres apologistas*, 193s.

Para Justino, este procedimiento no es contrario a la razón, puesto que admite que todos los hombres participan del Verbo[57]. Los filósofos conocieron parcialmente la verdad por medio de «la semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano»[58]. Por tanto, no es extraño que no sea todo falso en su filosofía. Pero los dogmas de los cristianos son más «sublimes» porque conocen al «Verbo entero»[59]. Por eso mismo la verdad plena no viene más que por los profetas y los apóstoles[60]. Así pues, Justino admite un conocimiento indirecto de Dios por los filósofos, aunque en el fondo éste resulta insuficiente respecto a la revelación concedida por Cristo.

La crítica de la filosofía y de toda palabra humana sobre Dios se basa en una distinción de gran interés. Justino afirma que es imposible dar un nombre a Dios y declara que las palabras que se emplean para hablar de él no son más que calificaciones que adquieren su sentido en las intervenciones de Dios en favor nuestro:

> «Porque el Padre del universo, ingénito *(agennètos)* como es, no tiene nombre impuesto, comoquiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras»[61].

Así pues, Justino opina que el nombre de «padre», a pesar de ser un nombre bíblico, es impropio para decir a Dios en sí mismo. La razón de ello es que la palabra se refiere aquí al Dios creador y Padre del universo. Dicho esto, justifica el carácter inefable de Dios atribuyéndole un título de origen filosófico, el título de «ingénito» *(agennètos)*. Esta palabra es empleada ya por Ignacio de Antioquía y en otros lugares por el mismo Justino, para expresar el carácter divino del Hijo[62]. En la medida en que Justino no pretende hacer de él la definición adecuada de Dios, como ocurrirá en Eunomio, la palabra resulta útil. Permite purificar el lenguaje bíblico de un antropomorfismo que era necesario superar. El diálogo de la fe con la razón da aquí todo su fruto. Pero al mismo tiempo abre la puerta a un peligro, el de imponer al mensaje revelado todos los apriorismos de esta razón. Un ejemplo clásico es la noción de impasibilidad, que puede mover al teólogo a negar a Dios el carácter «humano» que de todas formas le reconoce la Biblia. También la razón tiene necesidad de ser purificada a la luz de la fe. La innovación de los apologistas tendrá más tarde unas repercusiones negativas cuando, en nombre de la inmutabilidad divina, algunos se nieguen a comprometer a Dios en la historia, como ocurrirá con Arrio, Nestorio y ciertas formas de monofisismo.

La consideración de Dios que inaugura Justino en el pasaje citado anteriormente es además interesante por dos razones. En primer lugar porque habla de Dios a partir de sus beneficios. Dios será conocido por medio de lo que realiza en la obra de la salvación. El hombre renuncia a conocer a Dios por medio de un

57. Cf. *Ib.* 46,2: *o.c.*, 232.
58. Id., II *Apología* (7)8, 1: Padres apologistas, 269.
59. *Ib.* 10,3; *o.c.*, 278.
60. Id., *Diálogo con Trifón* 7-8: *o.c.*, 313-316.
61. Id, II *Apología* (5)6,1: *o.c.*, 266.
62. Id. *Diálogo con Trifón* 126,2: *o.c.*, 523.

concepto que le desvelaría de un solo golpe su misterio y piensa en conocerlo a partir de sus dones, que le irán introduciendo poco a poco en el conocimiento que es el fruto de una relación viva con él. Se trata ya, en germen, de la teología de Ireneo y de sus «economías».

El segundo mérito de nuestro pasaje consiste en que concede un lugar privilegiado al Hijo en el proceso de conocimiento del Padre. En efecto, Justino prosigue:

> «En cuanto a su Hijo, aquel que solo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con él antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas, nombre que comprende también un sentido incognoscible, a la manera que la denominación «dios» [...]. Jesús, en cambio, es nombre de hombre que tiene su propia significación de «salvador». Porque [...] el Verbo se hizo hombre por designio de Dios Padre y nació para la salvación de los creyentes»[63].

El carácter sabiamente gradual que, a través de los nombres del Hijo, nos hace pasar de lo incognoscible (la unción del Cristo preexistente) a lo conocido (el Jesús de la historia)[64] ilustra cómo el discurso sobre el Dios Padre del universo es inseparable de un discurso sobre el Hijo. Tiende a distinguir por otra parte dos estados en el Hijo, primero Verbo que «existe con» el Padre, y luego Verbo «engendrado por él antes de las criaturas», a partir del momento en que el Padre crea y ordena el universo. Engendrado, es decir, hecho Hijo. En esta perspectiva, el Verbo es eterno, pero el «Hijo» no lo es, en el sentido de que la generación del Verbo como Hijo está vinculada a la «creación». Este punto de vista no deja de sorprendernos. Lo comparten, sin embargo, otros apologistas, así como Tertuliano. Constituye el punto original de la teología del Verbo (Logos) en los apologistas.

2. La teología del Verbo en los apologistas

La literatura apologética del siglo II abre una nueva etapa en la elaboración del dogma poniendo en primer plano la palabra Logos, o Verbo. Queda planteada entonces la cuestión de la preexistencia de Cristo, que resume toda la novedad de los Padres apologistas[65]. Esta perspectiva se irá ampliando sin cesar: de la proclamación del kerigma se remonta al nacimiento virginal de Jesús[66] que se hace muy presente en Justino, y se plantea la cuestión de lo que era Cristo «antes» de ese nacimiento.

La palabra *logos*, frecuente en el Nuevo Testamento, se utiliza tan sólo cuatro veces para designar a Cristo. Se trata entonces de mostrar que su misterio desborda los límites de un hombre como los demás. La referencia al prólogo de san Juan (Jn 1,1 y 1,13) sólo se hará progresivamente. Justino, que conoce el evangelio de

63. Id., II *Apología* 6,3-5: *o.c.*, 266s.
64. *Ib.*
65. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu.*, *o.c.*, 88.
66. Justino, *Diálogo con Trifón* 23,3: 43,1 y 7; 45,4; 48,2; 50,1...

Juan y sin duda algunos temas cercanos a los del prólogo, no lo cita jamás[67]. Su empleo de la palabra logos para decir quién es Cristo tiene una motivación misionera, a saber, el deseo de entrar en diálogo con la filosofía de su tiempo.

En un pasaje del *Diálogo con Trifón*, Justino utiliza la palabra logos entre otros varios títulos aplicados a Cristo a partir del Antiguo Testamento:

> «Os voy a presentar, ¡oh amigos! [...], otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, principio *(arché)* antes de todas las criaturas, cierta potencia racional (*dynamin logikén* = «potencia del Verbo») de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo *Gloria del Señor,* y unas veces *Hijo*, otras *Sabiduría;* ora *Ángel,* ora *Dios;* ya *Señor,* ya *Palabra* [...]. Y es así que todas estas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrado por querer del Padre [...]. Algo semejante vemos también en un fuego que se enciende de otro, sin que se disminuya aquel del que se tomó la llama, sino permaneciendo él mismo.
>
> Mas será la Palabra de la Sabiduría la que me prestará su testimonio [...] que, por boca de Salomón, dice así: «... El Señor me fundó principio de sus caminos para sus obras...» (Prov 8,22; Justino cita aquí Prov 8,21-36)»[68].

Como demuestra el final de este pasaje, Justino refiere en este caso a Cristo considerado como Verbo todo lo que se dice de la Sabiduría en Proverbios 8,21-36. Plantea así la cuestión de la preexistencia del Verbo, considerada en relación con la «creación», debido a Prov 8,22: «Me creó comienzo *(archè)* de sus caminos para sus obras». Este versículo se convierte desde entonces en el versículo por excelencia de la preexistencia ligada a la creación.

Justino y la objeción judía contra el «otro Dios»

El recurso al Verbo es todavía modesto en Justino, pero ya en él aparece con claridad la razón que explica su entrada en la teología de los Padres apologistas con la objeción del judío Trifón (¿el rabino Tarfón ?), que se escandaliza de la confesión de Cristo como Dios:

> «Decir que ese vuestro Cristo preexiste como Dios antes de los siglos, y que luego se dignó nacer hecho hombre, y no es hombre que venga de hombres, no sólo me parece absurdo, sino necio»[69].

La indignación de Trifón no es fingida. Hace vislumbrar el escándalo que representa la afirmación de que existe «otro Dios» (Cristo) al lado del Único:

> «¿Cómo puedes demostrar que hay otro Dios fuera del Creador del universo?»[70].

Al destacar, para rechazarla, la mención de «otro Dios», Trifón dirige sus tiros sobre la cuestión del número introducido en el Dios único por la confesión

67. Alusión al tema de Jn 1,1 en *I Apología* 63,15 (*o.c.*, 254); de Jn 1,3 en *II Apología* 6,3 (*o.c.*, 266); de Jn 1,13 en *Diálogo*, 63,2 (*o.c.*, 413) y 135,6 (*o.c.*, 539); de Jn 1,18 en *Diálogo* 105,1 (*o.c.*, 486). Las semejanzas temáticas no tienen una base literaria suficiente (según un estudio inédito de J. Moingt).

68. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 61,1-3: *o.c.*, 409s.

69. *Ib.* 48,1(*o.c.*, 381) y 38,1 (*o.c.*, 364).

70. *Ib.* 50,1; 55,1; 56,1-22 (cinco menciones): *o.c.*, 385, 392, 394-401.

cristiana de Cristo como Dios. Esta cuestión seguirá estando en el corazón de los debates en el *Contra Praxeam* de Tertuliano, y volverá a estarlo en el *Comentario a san Juan* de Orígenes.

El argumento principal al que apela Justino está sacado del mismo Antiguo Testamento: recurre a las teofanías. Este procedimiento será constante en todos los Padres anteriores al concilio de Nicea[71]. Para ellos es evidente que Dios se manifestó en el Antiguo Testamento. Pero está claro igualmente, y Trifón parece aceptar este segundo presupuesto[72] que no podía tratarse del Padre: «Nadie absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Hacedor y Padre del universo quien, dejando todas sus moradas supracelestes, apareció en una mínima porción de la tierra»[73]. Trifón pensaba sin duda que los patriarcas habían visto solamente a un ángel. Justino concluye que «ni Abrahán, ni Isaac, ni Jacob, ni otro alguno de los hombres vio jamás al que es Padre [...], sino su Hijo, que es también Dios por voluntad de Aquél, y ángel por estar al servicio de sus designios»[74]. Así pues, los patriarcas vieron al «Ángel del Señor», que se presentó a ellos a la vez como distinto del Señor y como el Señor mismo.

Teófilo de Antioquía y el Verbo pronunciado

Teófilo de Antioquía desarrolla la misma teología explicitando más aún la comparación del Verbo, que expresa a la vez la Palabra oculta todavía en el corazón del Padre y esa misma Palabra pronunciada fuera:

> «El Verbo de Dios está siempre inmanente *(endiathétos)* en el corazón de Dios. Porque antes de crear nada, a éste tenía por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Verbo proferido *(prophorikon),* como «primogénito de toda creación» (Col 1,15), no vaciándose de su Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando siempre con él»[75].

Plutarco y Porfirio atribuyen a los estoicos la distinción de dos estados en los pensamientos humanos[76]. Antes de ellos, Filón emplea con frecuencia la distinción entre el verbo interior y el verbo proferido (el *logos endiathétos* y el *logos prophorikos*)[77]. El pensamiento de Teófilo se relaciona con esta distinción. El Verbo *(Logos)* existe eternamente en Dios como su Pensamiento. Es engendrado como Hijo antes de la creación, con vistas a ella[78]. No cabe duda de que el Verbo, en cuanto Hijo engendrado, en su segundo estado, goza de una subsistencia propia que lo distingue del Padre. ¿Pero qué ocurre con él antes de su primer estado? La cuestión no se ha planteado todavía.

71. Cf. G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène, o.c.*
72. Justino, *Diálogo con Trifón* 60,3: *o.c.*, 408.
73. *Ib.* 60,2 : *o.c.*, 408.
74. *Ib*, 127,4: *o.c.*, 524.
75. Teófilo de Antioquía, *A Autólico* II,22: Padres apologistas, 813s; cf. II,1: *ib.*, 796s.
76. Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1957, 310-316.
77. M. Pohlenz, citado por M. Spanneut, *o.c.*, 311, n.61.
78. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo,* P.U.G. Roma 1958, I, 144-152, citado por J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique, o.c.*, 325.

Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios

Lo que es significativo en los Padres apologistas es su preocupación por buscar posibles puntos de contacto con la filosofía de la época. Admiten, como muchos de sus contemporáneos marcados por el *Timeo* de Platón, por el medio-platonismo o el estoicismo, que en Dios hay una inteligencia y un poder creadores, que designan por medio de expresiones como poder *(dynamis)*, verbo *(logos)*, fuerza racional *(dynamis logikè)*, actividad eficaz *(energeia)*[79]. Pues bien, resulta que estas expresiones y otras parecidas, que conciernen todas ellas a Dios, se aplican también a Cristo. Justino asemeja expresamente a Cristo al alma del mundo, esa fuerza *(dynamis)* que viene en segundo lugar después del «primer Dios» en el *Timeo* de Platón[80]. Admite una unción del Verbo antes de la creación[81], gracias a la cual éste puede a su vez «ungir» al universo, es decir, embellecerlo y ordenarlo *(kosmein)* o, lo que es lo mismo, hacer de él un «mundo» *(kosmos)*, siendo ésta igualmente la función del alma del mundo en el medio-platonismo[82].

La actitud de los apologistas se caracteriza así por un doble proceso. Ponen como punto de partida la existencia de Cristo, percibido como un ser personal perfectamente distinto del Padre, según la tradición cristiana. Y luego transfieren sobre él todas las potencialidades cosmológicas del Dios del Antiguo Testamento, todas las fuerzas de creación que se le reconocen al «Padre del universo» en la filosofía, y de manera general todas las intervenciones de Dios en el mundo[83]. Es en la actuación de estas virtualidades en el exterior de Dios donde el Hijo es engendrado, en relación con Prov 8,22, pero también con Gn 1, el Salmo 44,7-8 y el prólogo de Juan.

Nacimiento del Hijo y «delimitación»

Todavía se encuentran huellas de esta teología en Clemente de Alejandría, en el siglo III. Según él, el Verbo se hizo carne no solamente cuando se hizo hombre en el momento de su venida a este mundo, sino ya «en el principio», cuando «se hizo Hijo, no según la sustancia *(ousia)*, sino según la delimitación *(perigraphè)*»[84]. El Dios que no puede ser circunscrito acepta circunscribirse en la manifestación de su Hijo. Lo que hay de inefable en Dios es el ser Padre; y el gran signo que da de su amor es el Hijo, al que ha engendrado de sí mismo[85]. De esta manera, «antes de ser creador, era Dios; era bueno. Por eso ha querido ser creador y Padre...»[86].

79. Cf. Teófilo de Antioquía, *A Autólico* I,3: *Padres apologistas*, 770.
80. Justino, *I Apología* 60,1: *Padres apostólicos*, 248s; cf. J. Daniélou, *Message évangélique*, *o.c.*, 319.
81. Id., *II Apología* 6,3: *o.c.*, 266.
82. Albinos, *Epitome* X,3.
83. J. Daniélou, *Message évangélique*, *o.c.*, 3222-323.
84. Clemente de Alejandría, *Extracta ex Theodoto* 19,7 y 5: trad. F. Sagnard, *SC* 23, 93 y 97.
85. Id, *Quis dives salvetur?* 37,11-4, citado por J. Daniélou, *Message évangélique*, *o.c.*, 337.
86. Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* I,9,88,2: trad. M. Merino-E. Redondo, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 249.

De esta manera, lo que hay de participable en Dios se pone a disposición del hombre y se constituye en hipóstasis en el Hijo, según un plan establecido desde siempre. «Así se explica, según J. Daniélou, que la oposición entre el Dios oculto y el Dios manifestado coincida con la distinción entre el Padre y el Hijo, sin que se vea comprometida por ello la naturaleza divina del Padre y del Hijo»[87].

La relación invisible/visible servirá durante todo el siglo III para conciliar la transcendencia de Dios (identificada con el Padre invisible) con su apertura al hombre (identificada con el Hijo capaz de visibilidad). Pero es evidente que esta última solución lleva consigo un cierto sabor a subordinacianismo, ya que, según esta problemática, si el Hijo preexistente puede manifestarse, no está en la misma situación que Dios, que no puede hacerlo debido a su trascendencia. Surgirán nuevos problemas cuando, a partir de Nicea, se confiese que el Hijo es en todo igual al Padre y, por consiguiente, goza de la misma trascendencia que él.

La teología del Verbo que descubrimos en los apologistas establece, por tanto, un vínculo entre la generación del Hijo y la creación del mundo. J. Lebreton subrayaba hace algunos años los límites de esta teología: «La generación del Hijo de Dios, vinculada a la creación del mundo como a su fin, se ve arrastrada por eso mismo a la contingencia y al tiempo»[88]. Vale la pena atender a esta objeción. La crisis arriana mostrará que no se trata de un peligro ilusorio. Pero lo cierto es que la teología de los apologistas contiene una parte de verdad. No es indiferente que –quedando a salvo la absoluta independencia de la generación eterna– se reconozca un vínculo entre la creación del hombre y esta generación del Hijo, sobre la base de un acto libre de Dios. Nos autoriza a ello la Escritura cuando habla de nuestra elección «en Cristo antes de la creación del mundo» (Ef 1,4). No se trata de subordinar la generación eterna del Hijo a la creación del mundo, sino de arraigar la creación del mundo en la generación del Hijo. Existe un vínculo entre los hombres y el Hijo, del que atestigua la Escritura. Los primeros Padres de la Iglesia no se preguntan todavía por la naturaleza de este vínculo. ¿Se trata de un vínculo de derecho o solamente de un vínculo de hecho? El arrianismo lo comprenderá como un vínculo de derecho y se percibirá al Verbo como un momento necesario de la venida de las criaturas a la existencia. Pero también se le puede comprender como un vínculo de hecho, de forma que quede a salvo la gratuidad del don. Éste se debe solamente al «beneplácito» *(eudokia)* del Padre. Ireneo de Lión no plantea todavía la cuestión en el plano teórico, pero tiene el mérito de haber elaborado una primera teología que parte de ese «beneplácito», es decir, del misterio de la salvación, identificado con su economía trinitaria.

III. IRENEO: ECONOMÍA TRINITARIA Y SALVACIÓN EN JESUCRISTO

LOS TEXTOS: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation de la gnose au non menteur,* trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984; traducción recogida y ampliamente modificada en la edición de *SC:* l. I: *SC* 263-264; l. II: SC 293-294; l. III: SC 210-211; l. IV: *SC* 100,1 y 2; l. V: *SC* 152-153, 1965-1982. – IRENEO, *Demos-*

87. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 325-326.
88. J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité chez Cyrille d'Alexandrie:* RSR 34 (1947) 156.

tración de la predicación apostólica, trad. E. Romero Pose, Ciudad Nueva, Madrid 1992.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt,* P. U. G., Roma 1940. – A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée,* Duculot, Gembloux 1955. – G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène,* Éd. Univ., Fribourg 1958. – A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie,* P. U. F., Paris 1960. – J. J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie des Irenäus von Lyon im Ausgang der christlichen Glaubensbekenntnis,* Verlag Aschendorff, Münster 1976 (bibliografía). – R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon,* Münster 1978. – Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon,* Études augustiniennes, Paris 1986. – A. ORBE, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus haereses»,* Editorial católica, Madrid 1985-1988, 3 vols. – J. FANTINO, *La théologie d'Irénée,* Cerf, Paris 1994.

Con la obra de Ireneo de Lión aparece un nuevo tipo de discurso, el discurso anti-herético. Le debemos en primer lugar el haber precisado la noción de *tradición* y mostrado el papel que representa en la interpretación de las Escrituras[89]. De esa misma manera queda definido el estatuto de la herejía, que lee las Escrituras no a partir de la regla de fe recibida de los apóstoles, sino a partir de sus fundadores, acusados de sacar sus doctrinas de su propia cosecha y de predicarse a ellos mismos[90]. Pero el mayor mérito de Ireneo consiste en haber desarrollado por primera vez una vasta visión del misterio cristiano, en respuesta a los sistemas gnósticos que pretendían, también ellos, ofrecer a los hombres una respuesta de conjunto a sus cuestiones. Esta teología se caracteriza por el lugar más importante que concede a la Trinidad, pero en una relación constante con la obra de la salvación.

1. LA ECONOMÍA TRINITARIA DE LA SALVACIÓN

Los primeros empleos de la palabra «trinidad».

La palabra «trinidad» no aparece en lo que nos ha llegado de la obra de Ireneo. Si se utiliza con bastante frecuencia para hablar de las tres divinas personas en la obra de Orígenes que se conserva en latín, no figura más que tres veces en lo que nos queda de su obra en griego. Esta palabra tiene un estatuto teológico bien afianzado en Tertuliano, pero, con una excepción solamente, tan sólo en el *Adversus Praxeam* (9 empleos trinitarios)[91]. En Oriente, esta palabra se lee por primera vez *(trias)* en Teófilo de Antioquía; en él está lejos de significar, como hoy, el misterio de «un solo Dios en tres Personas»: utilizado en un pasaje que ve en los tres primeros días de la creación (Gn 1,3-14) tres figuras *(typoi)* que repre-

89. Cfr. *supra*, p. 43-44.
90. IRENEO, *AH* III,1-5: en particular II,2.2: Rousseau, 278.
91. Cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire, o.c.*, t. IV, 243.

sentan al Padre, al Verbo y a la Sabiduría (o sea, al Espíritu Santo); esta palabra no hace más que designar a los tres. Se la podría traducir por *tríada*. Pero el texto es interesante por otro título: pasa con toda naturalidad de la tríada a una tétrada por el añadido del hombre:

> «Los tres días que preceden a la creación de los luminares son símbolo *(typoi)* de la Trinidad *(tès triados)*, de Dios, de su Verbo y de su Sabiduría. En cuarto símbolo *(typos)* está el hombre, que necesita de la luz, y así tenemos: Dios, Verbo, Sabiduría, Hombre. De ahí también que los luminares fueron creados el cuarto día»[92].

Sin embargo, aunque no parece que Ireneo empleara la palabra *trias*, se interesa por la Trinidad más que los Padres que le precedieron. A ello se añade el detalle de que, como en Teófilo de Antioquía, los Tres están en relación constante con el hombre y con su historia. Éste ocupa un lugar importante en la teología de Ireneo.

Teología y «economías»

En el plano de la elaboración teológica, la aportación de Ireneo parece a primera vista limitada. Paradójicamente, su reflexión sobre el misterio intratrinitario marca un tiempo de detención respecto a la de los apologistas y los gnósticos. La razón de ello está en que, por reacción contra estos últimos, se niega a disertar sobre el misterio de Dios. Rechaza la analogía del verbo humano aplicada al Verbo[93] y reprocha a los gnósticos que hablen de la generación del Hijo «como si ellos mismos hubieran hecho el parto de Dios»[94]. La raíz de la herejía, según él, está en la audacia orgullosa del hombre que pretende conocer los misterios inefables y se niega a reservar ciertas preguntas para Dios. «¿Qué hacía Dios antes de hacer el mundo?». En este punto la Escritura no nos da ningún informe y deja la respuesta a Dios[95]. Algunas cuestiones pueden resolverse aquí abajo; otras ni siquiera se resolverán en el más allá, «para que Dios enseñe siempre y el hombre sea siempre el discípulo de Dios». Ireneo interpreta en este sentido 1 Cor 13,9-13 sobre la fe, la esperanza y la caridad, que «permanecerán las tres», aun cuando sea abolido todo lo que es parcial. La fe y la esperanza permanecerán, junto con la caridad, para que el hombre pueda «recibir y aprender de él [Dios] cada vez más, porque él es bueno y sus riquezas no tienen límites, su reino no tiene fin y su ciencia no tiene medida»[96].

Sin embargo, Ireneo no condena la búsqueda. Se verá obligado por la controversia a consagrarle una obra importante. Por otro lado, siente la preocupación de poner en evidencia la coherencia admirable de lo que enseña la fe. Es posible presentar al hombre un «cuerpo de verdad»[97] que le deslumbrará con su esplendor. De la verdad percibida en su totalidad, y no sólo en cada uno de sus elementos,

92. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* II,15: Padres apologistas, 805.
93. IRENEO, *AH* II,13,8: Rousseau, 178; II,28,46: *o.c.*, 283-284.
94. *Ib.* II,28,6; *o.c.*, 240.
95. *Ib.* II,28,3: *o.c.*, 237-238.
96. *Ib.* II,28,3: *o.c.*, 237.
97. *Ib.* II,27,1 y I,9,4: *o.c.*,233 y 63.

irradia una evidencia, como bien ha observado H. Urs von Balthasar[98]. Pero para alcanzar este doble objetivo, refutar y convencer, Ireneo no construye síntesis especulativas. Consagra todas sus fuerzas a estudiar la «economía» o las «economías» de Dios.

Para un Padre de la Iglesia del siglo II, la palabra «economía» designa el plan de Dios sobre el hombre y la actuación de ese plan[99]. Empleado en singular, designa el proyecto de Dios considerado en su conjunto, mientras que el plural remite a las múltiples realizaciones concretas a través de las cuales Dios lleva a cabo ese proyecto. Después de haber resumido en la «gran noticia» el mito gnóstico de Ptolomeo, Ireneo recuerda a su lector la fe recta de la Iglesia[100]; luego, esboza una especie de definición de la teología, tal como él la concibe:

> «El grado mayor o menor de ciencia no aparece más que en el hecho de cambiar la doctrina misma y de imaginar falsamente otro Dios fuera de aquel que es el creador [...]. He aquí en qué se prueba la ciencia de un hombre: descubrir la exacta significación de las parábolas y resaltar su acuerdo con la doctrina de verdad, mostrar la manera como se ha realizado el proyecto salvífico de Dios en favor de la humanidad, publicar en una acción de gracias por qué el Verbo de Dios "se ha hecho carne" (Jn 1,14) y ha sufrido su pasión»[101].

La búsqueda debe ser fiel a la regla de la verdad. Se referirá al misterio y a la economía del único Dios, el único que existe de veras, el Dios creador:

> «Debemos [...] ejercitarnos en una reflexión sobre el misterio y sobre la "economía" del único Dios que existe, crecer en el amor de Aquel que hizo y no deja de hacer por nosotros cosas tan grandes y no apartarnos nunca de esta convicción que nos hace proclamar de la forma más categórica que él es el único y verdadero Dios y Padre que hizo este mundo, que modeló al hombre, que dio el crecimiento a su criatura y que la llama con sus bienes menores a los bienes más grandes que hay junto a él...»[102].

La utilización anti-herética de las economías

Son numerosas las desviaciones que Ireneo señala y condena en los herejes. Pero todas se reducen a una sola: el rechazo del Dios Creador. Así ocurre con Marción y con su tesis de los dos dioses: el rechazo del Dios «justo» (e inhumano) del Antiguo Testamento y la proclamación de «otro» Dios, el Dios «bueno» revelado hoy solamente por Cristo en el Nuevo Testamento. Lo mismo ocurre con los gnósticos. Se han imaginado por encima del Dios creador de todas las cosas, que ellos llaman «Demiurgo», a un «pleroma» divino, compuesto de treinta términos emitidos a partir del primero y superiores al Demiurgo. Éste tendría por origen una pasión mala surgida en el Pleroma y sería el fruto de una decaden-

98. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, 46-56
99. J. Moingt, *Théologie trinitaire, o. c.*, 895
100. Ireneo, *AH* I,10,1-2: Rousseau, 65-66.
101. *Ib.* I,10,2: *o.c.*, 67.
102. *Ib.* II, 28,1: *o.c.*, 235.

cia[103]. Ireneo protesta contra esta afrenta infligida al Creador. Rechaza categóricamente toda hipótesis de un más allá de ese Creador, de todo «otro Dios» que viniera entonces a imponerse al Dios Creador:

> «Conviene que comencemos por el primer punto, que es el más fundamental, a saber, por el Dios Creador, que hizo el cielo y la tierra y todo cuanto encierran, ese Dios al que los blasfemos llaman «fruto de la decadencia». Vamos a demostrar que no hay nada que esté ni por encima de él ni después de él; y que hizo todas las cosas, no bajo la moción de otro, sino por su propia iniciativa y libremente, ya que es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único que lo contiene todo y que da el ser a todo»[104].

Esta profesión de fe, francamente «monoteísta», de la que se acordarán quizás los monarquianos combatidos muy pronto por Hipólito y Tertuliano, es muy reveladora. En efecto, se podía imaginar que el intento gnóstico se compaginaba bastante bien con la novedad radical traída por Cristo. Prometería una aparente liberación, pretendiendo desatar al hombre de toda vinculación con el Dios del Antiguo Testamento. En este contexto, el cristiano que proclamaba su fe en «un solo Dios», tenía que especificar quién era ese «verdadero Dios»: ¿el Creador de este mundo imperfecto, Dios del Antiguo Testamento, o el otro Dios más prestigioso, que anunciaban los herejes en nombre del Evangelio, un Dios Bueno, revelación de un Nuevo Testamento que Marción y los gnósticos separaban del Antiguo?

La profesión de fe de Ireneo se inscribe en la línea de un rechazo y de una opción, constitutivos de la fe cristiana[105]: el rechazo de un Dios extraño a la historia y sin historia, y la opción por un Dios presente en la historia, que tenía él mismo una historia debido a su Verbo, desde siempre presente en el género humano. Ese Dios que dirige la historia para conducirla a la salvación, la sufre al mismo tiempo, ya que tomó el partido de humanizarse, en oposición al otro Dios que se oculta y que se niega a responsabilizarse del mundo y de sus sufrimientos. «La relación del Padre con el Hijo que se desarrolla en la historia, y que Ireneo llama "economía", introduce a la historia en el interior de Dios debido a la inmanencia del Verbo en el tiempo del hombre»[106].

La grandeza de Ireneo consiste no solamente en haber reconocido a Dios en el Creador, sino en haberlo identificado con el Padre, admitiendo en este nombre una doble dimensión: Dios Padre de un Hijo que «es» eterno y Padre de los hombres que, habiendo tenido comienzo, «se hacen» hijos por medio de las economías[107]. De aquí se deduce que el nombre de Dios, que no conviene a ningún otro más que al Padre, se extiende sin embargo al Hijo y a los hijos por adopción:

> «Es seguro e indiscutible que nadie ha sido proclamado Dios y Señor de forma absoluta por el Espíritu fuera del Dios que domina sobre todas las cosas con su

103. Cf. *supra*, 31.
104. IRENEO, *AH* II,1,1: Rousseau, 139.
105. Cf. J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu, o.c.*, 106-107.
106. *Ib.*, 107.
107. IRENEO, AH II,25,2; III,18,1; V,36,3: Rousseau, 230, 360 y 679.

Verbo y de los que reciben el Espíritu de filiación adoptiva, es decir, de los que creen en el único verdadero Dios y en Cristo Jesús, Hijo de Dios»[108].

Economías, regla de fe y referencia a Ef 4,6

La regla de fe, que profesan en la Iglesia incluso los iletrados[109] es el fundamento en el que se apoya Ireneo en su refutación de los gnósticos. La presenta asociando explícitamente las economías a la perspectiva trinitaria. Recordemos aquí un texto ya ampliamente citado a propósito del Símbolo[110]:

«Y he aquí la regla de nuestra fe:

[...] Dios Padre, increado [...], Dios único, creador del universo; éste [es] el primer artículo de nuestra fe.

Pero como segundo artículo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que se apareció a los profetas según el género de su profecía y según el estado de las economías del Padre; por quien fueron hechas todas las cosas; que además, al final de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre [...].

Y como tercer artículo: el Espíritu Santo, por el que los profetas profetizaron [...].

Por esto el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por medio de estos tres artículos»[111].

Los tres artículos de la regla de fe se refieren a las tres personas de la Trinidad numéricamente distintas, en relación con las tres preguntas que se le hacen al bautizando y las tres inmersiones que siguen a sus respuestas. Los tres se distinguen sin quedar aislados uno de otro, ya que los tres llevan a cabo, aunque de manera diferente, la única obra de la salvación. Ésta, orientada hacia el don de la incorruptibilidad que procura el Padre, le deja naturalmente a él el primer sitio:

«[El bautismo] nos concede renacer a Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, esto es, al Hijo, que es quien los acoge y los presenta al Padre, y en el Padre les regala la incorruptibilidad»[112].

Esto se ve confirmado de manera interesante por la interpretación trinitaria que hace Ireneo de Ef 4,6. En Pablo, este versículo se refiere sólo al Padre: «Un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos *(épi pantôn)*, actúa en todos *(dia pantôn)* y habita en todos *(en pasin)*». Después de citar este versículo, Ireneo distribuye los tres miembros y sus tres preposiciones (*«épi, dia, en»*) entre las tres personas de la Trinidad:

«Porque sobre todas las cosas *(epi)* está el Padre, pero con todo *(dia)* está el Verbo, puesto que por su medio *(dia)* el Padre ha creado el universo; y en todos nosotros *(en)* está el Espíritu que grita «Abbá» (Padre) y ha plasmado al hombre a

108. *Ib.* IV,1,1: *o.c.*, 406.
109. *Ib.* III,4, 1-2; I,9,4; I,10,1-12.
110. Cf. *supra*, 71-72.
111. IRENEO, *Demostración* 6-7: trad. E. Romero Pose, 62-64.
112. *Ib.* 7: *o.c.*, 65-66.

semejanza de Dios. Así pues, el Espíritu muestra al Verbo; a su vez los profetas anunciaron al Hijo de Dios; mas el Verbo lleva consigo el Espíritu, y así es él mismo quien comunica a los profetas el mensaje y eleva al hombre hasta el Padre»[113].

El interés de esta exégesis, que inaugura Ireneo, consiste en que nos pone en presencia de un procedimiento que será constante en los Padres. Es verdad que en Pablo este versículo se refiere sólo al Padre. Pero como éste es inseparable del Hijo, lo que dicen Ef 4,6 o Rom 11,36 tiene que poder decirse también del Hijo e incluso del Espíritu Santo. Volvemos a encontrarnos con el tema del Dios único que, siendo único, no existe sin embargo solo.

El «beneplácito» del Padre, fundamento de las economías.

El recurso a las economías para refutar las tesis gnósticas es la aplicación de un principio teológico fundamental en Ireneo: la primacía de la iniciativa de Dios[114]. Ireneo establece esta primacía, la del «beneplácito» *(eudokia)*[115] de Dios, haciendo una distinción entre el conocimiento de Dios según su grandeza y el conocimiento de Dios según su amor.

Esta distinción se establece en oposición a la concepción gnóstica del conocimiento de Dios. La teología de los gnósticos era en muchos aspectos interesante, por su deseo de poner de manifiesto el sentido oculto de la revelación, aunque adaptándolo a las exigencias de la época[116]. Pero esta empresa se basaba en el presupuesto de que la humanidad se divide en dos (y hasta en tres) razas de hombres, que no pueden alcanzar todas ellas el mismo grado de verdad. Algunos privilegiados, los *perfectos,* llamados también los *espirituales* (o los *pneumáticos*, de *pneuma,* «espíritu») tendrían acceso a una forma superior de conocimiento, mientras que los otros, los *psíquicos* (de *psychè,* «alma»: cf. 1 Cor 15,44-49) estarían excluidos de ella. A la pretensión de los *perfectos* de conocer el *Pleroma* por sí mismos, Ireneo opone la imposibilidad absoluta de conocer a Dios según su grandeza. Pero al mismo tiempo abre otro camino para conocer a Dios, el conocimiento de su amor:

«Según su grandeza y su gloria inefable, "nadie verá a Dios y podrá seguir con vida" (Ex 33, 20), ya que el Padre es incomprensible; pero según su amor, su bondad para con los hombres y su omnipotencia, llega a conceder a los que lo aman el privilegio de ver a Dios –y esto es lo que profetizaban los profetas–, ya que "lo que es imposible a los hombres es posible para Dios" (Lc 18,27). En efecto, por sí mismo, el hombre no podrá nunca ver a Dios; pero Dios, si él lo quiere, será visto por los hombres, por quienes él quiera, cuando quiera y como quiera...»[117].

Dios se da a conocer si lo quiere, por quien quiere, cuando quiere y como quiere. Le toca a él fijar las condiciones de su revelación a los hombres. Estos úl-

113. *Ib.* 5: *o.c.,* 61-62.
114. M.-J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père*, Fayard, Paris 1972, 23-46.
115. Cf. Lc 2,14; Mt 11,26; Lc 12,32; Ef 1,5; Mt 3,17; Mt 17,5.
116. Cf. *supra,* 32-33.
117. IRENEO, *AH* IV,20,5: Rousseau, 472: cf. IV,20,1 y 20,4.

timos no son más que la historia en la que Dios y el hombre se comprometen entre sí. El hombre está llamado a habituarse progresivamente a Dios[118]. Pero Dios mismo, en el Verbo, se habitúa al hombre y aprende a habitar en él:

> «El Verbo de Dios [...] habitó en el hombre y se hizo Hijo del hombre para habituar a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre»[119].

Las economías como manifestación de la Trinidad

Las «economías» nos enseñan que el designio de Dios es hacer de los hombres hijos suyos. Lo dice Ireneo en fórmulas ya célebres:

> «Desde el principio [Dios] preparó las bodas de su Hijo»[120].
>
> «Por la Ley y los Profetas prometió hacer su salvación visible para toda carne, de forma que el Hijo de Dios se hiciera Hijo del hombre para que a su vez el hombre se hiciera Hijo de Dios»[121].
>
> «Ésta es la razón de que el Verbo se hiciera hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre: para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo así la adopción filial, se hiciera hijo de Dios»[122].

Las economías nos enseñan a continuación que el Dios Creador es ciertamente el Padre de nuestro Señor Jesucristo, debido a los vínculos que mantienen entre sí el Antiguo Testamento y el Nuevo. Los dos Testamentos se responden, ya que el mismo Dios está presente en el uno y en el otro.

La dimensión trinitaria, apenas esbozada a comienzos del libro IV, se desarrolla a continuación en una visión de la historia de la salvación distribuida en tres etapas:

> «Porque Dios lo puede todo: visto en otros tiempos por la actuación del Espíritu según el modo profético, visto luego por la actuación del Hijo según la adopción, será visto de nuevo en el reino de los cielos según la paternidad, preparando el Espíritu de antemano al hombre para el Hijo de Dios, conduciéndolo el Hijo al Padre, y dándole el Padre la incorruptibilidad y la vida eterna, que resultan de la visión de Dios para aquellos que lo ven»[123].

Ireneo desarrolla ampliamente este tema de las economías, explicitando el contenido de cada una de las etapas. La primera se le confía al Espíritu, que prepara para la segunda, conducida por el Hijo. Pero la una y la otra tienden a un fin más elevado: la visión del Padre, que asegura la incorruptibilidad, asociada a la resurrección. Estamos en las fuentes de una teología de la historia, ya que los tres momentos suponen un verdadero progreso, con un cambio cualitativo en el paso de un momento al otro. De esta manera se ve en discusión la noción platónica del tiempo, considerado como el reflejo homogéneo de una eternidad inmutable.

118. Cf. A. ROUSSEAU, en su edición de *AH*, 710, sobre la palabra «accoutumance» (Index).
119. IRENEO, *AH* III,20,2: Rousseau, 372; cf. III,17,1; IV,12,4; V,5,1. Cf. P. ÉVEUX, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée:* RSR 55 (1967) 5-54.
120. *Ib.* IV,36,5: *o.c.*, 540.
121. *Ib.*, III,10,2: *o.c.*, 302; cf. III,16,3; V, Prólogo.
122. *Ib.*, III,119,1: *o.c.*, 368.
123. *Ib.*, IV,20,5: *o.c.*, 472.

Por otra parte, Ireneo relaciona de una forma original cada uno de los momentos de la economía de la salvación con una de las tres personas de la Trinidad, lo cual le permite distinguirlas al mismo tiempo que mantiene su unidad, según un orden preciso. Éste corresponde a Mt 28,19 (no citado) y a 1 Cor 12,4-7:

> «En efecto, a través de todo esto, es ciertamente el Padre el que se da a conocer: el Espíritu presta su asistencia, el Hijo ofrece su ministerio, el Padre notifica su beneplácito y el hombre se hace perfecto con vistas a la salvación [...]. Es lo que expone el Apóstol cuando dice: "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; hay diversidad de actividades, pero uno mismo es el Dios que activa todas las cosas en todos"»[124].

La iniciativa se reserva al Padre, cuya visión nos asegura la incorruptibilidad. Es él el que «activa todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6). Pero no puede ser visto más que en el Hijo: «A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Por eso, desde el comienzo el Hijo es el revelador del Padre. Ha dispuesto todas las economías «al estilo de una melodía compuesta armoniosamente»: todo esto «lo desarrolló en el tiempo oportuno, para provecho de los hombres»[125]:

> «Puesto que por ellos realizó tan grandes «economías», mostrando a Dios a los hombres y presentando al hombre a Dios, dejando a salvo la invisibilidad del Padre para que el hombre no llegara a despreciar a Dios y tuviera siempre alguien hacia el que avanzar, y al mismo tiempo haciendo a Dios visible a los hombres por medio de numerosas «economías», no fuera que, privado totalmente de Dios, el hombre llegara a perder incluso la existencia. Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, pero la vida del hombre es la visión de Dios»[126].

Las «economías» se presentan como un desarrollo que va de menos a más, sin que pueda pensarse en un término de este devenir. Se inscriben en la perspectiva del misterio pascual. Arraigada en el acto creador por el que Dios hizo todas las cosas de la nada, sacándolas no de una materia preexistente, sino «de sí mismo» *(a semetipso)*[127] la economía nos pone en camino hacia la visión del Padre por medio del Verbo hecho carne, en la que se manifestó, por medido de la resurrección, la luz del Padre:

> «Finalmente, en la carne de nuestro Señor irrumpió la luz del Padre; luego, brillando a partir de su carne, vino a nosotros, y así el hombre tuvo acceso a la incorruptibilidad, arropado como estaba por esta luz del Padre»[128].

Economías, filiación y condescendencia divina

La apertura al infinito es constitutiva del hombre libre, ya que se basa en la oposición radical entre lo increado y lo creado. «Dios hace, mientras que el hombre es hecho»[129]. Paradójicamente, esta oposición entre lo increado y lo creado

124. *Ib.*, IV,20,6: *o.c.*, 473.
125. *Ib.*, IV,20,7: *o.c.*, 474.
126. *Ib.*; cf. IV,11,2: *o.c.*, 435.
127. *Ib.*, IV,20,1: *o.c.*, 469.
128. *Ib.*, IV,20,2: *o.c.*, 470.
129. *Ib.*, IV,11,2: *o.c.*, 435.

asienta las bases de una relación filial entre el hombre y Dios. En efecto, si la relación esencial del hombre con Dios es la «de la gracia y la acción de gracias»[130] es normal que Dios dé siempre y que el hombre reciba siempre:

> «Pues él no nos liberó para que nos separásemos de él [...], sino para que, habiendo recibido más abundantemente su gracia, lo amásemos más y, habiéndolo amado más, recibiésemos de él una gloria tanto mayor cuanto que estaremos para siempre en presencia del Padre»[131].

Pero la oposición entre lo increado y lo creado, ya presente en Atenágoras, adquiere aquí un nuevo relieve debido a la controversia con los gnósticos. Como ellos, Ireneo admite que el hombre está llamado a la perfección, pero contra ellos se niega a decir que el hombre es perfecto «desde el comienzo». «¿Cómo vas a ser Dios si todavía no has sido hecho hombre? ¿Cómo [...] vas a ser perfecto, si apenas acabas de ser creado?»[132]. La perfección del hombre no se sitúa al comienzo, sino al final, al término de un devenir que se arraiga en la encarnación del Verbo. No cabe duda de que Dios, que lo puede todo, era capaz de dar la perfección al hombre desde el comienzo, pero el hombre, como un niño pequeño, era incapaz de recibirla; no estaba habituado a la conducta perfecta:

> «Por eso el Verbo de Dios, a pesar de ser perfecto, se hizo un niño pequeño con el hombre, no para él mismo, sino por el estado infantil en que se encontraba el hombre, para ser captado según lo que el hombre era capaz de captar»[133].

Estamos en presencia de la primera expresión refleja –pero sin que aparezca la palabra– del tema de la condescendencia divina, otro aspecto importante de las economías. En la encarnación del Hijo, Dios se presenta al hombre como un hombre verdadero sin dejar de ser Dios, y esto es algo admirable: «Es algo realmente divino no ya estar abrazado por lo más grande, sino estar contenido por lo más pequeño *(non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est)*»[134]. El hombre por su parte, aunque sigue siendo hombre, se convierte en presencia y en epifanía de Dios. (El tema de la condescendencia divina será recogido, bajo diversas formas, por los Padres capadocios, Juan Crisóstomo y toda la tradición patrística).

2. La salvación de Jesucristo: mediación y recapitulación

El lugar central que ocupa Cristo en las «economías» se expresa a través del conjunto del *Adversus haereses* en torno al tema de la «recapitulación», y de Cristo «Nuevo Adán». En la segunda parte del libro III se esboza una reflexión más concreta, en reacción contra ciertos errores cristológicos. El primero que se considera es la «cristología estallada» de los gnósticos.

130. J. Daniélou, *Message évangélique, o.c.*, 331.
131. Ireneo, AH IV,13,3: Rousseau, 444; cf., IV,11,2 y IV,12,2.
132. *Ib.*, IV,39,2: *o.c.*, 556.
133. *Ib.*, IV,38,2: *o.c.*, 552.
134. Citado por Hölderlin; cf. G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Desclée, Paris 1988, particularmente 92-94 y 179-183.

Cristo «uno y el mismo»

Resumiendo en sí mismo al mundo que tenía que salvar, el Cristo de los gnósticos está constituido por las diversas naturalezas que componen el mundo. Éstas siguen siendo extrañas unas a otras. El «Cristo» gnóstico no es un individuo sustancialmente uno, sino un conjunto de tres o cuatro sustancias heterogéneas: «Con la boca confiesan a un solo Cristo Jesús, pero lo dividen en el pensamiento»[135]. Por otra parte, el Cristo de arriba no tomó realmente cuerpo, sino sólo en apariencia. No murió en la cruz. Por eso los gnósticos declaran que no tiene valor la muerte de los mártires.

Ireneo demuestra ampliamente, a partir de los evangelios, que Jesús y el Cristo no son «uno y otro», sino «uno solo y el mismo», de forma que el Verbo de Dios hecho Hijo del hombre soportó él mismo el sufrimiento y la muerte[136].

Cristo, verdadero hombre y verdadero Hijo de Dios

El libro III del *Adversus haereses* contiene, en su segunda parte[137] una innovación significativa para la historia del dogma. Ireneo utiliza aquí por primera vez un procedimiento que será recogido frecuentemente a continuación. Consiste en destacar una verdad de fe presentándola a partir de dos herejías opuestas, cada una de las cuales encierra la «mitad» solamente de la verdad. Ireneo propone a menudo un interlocutor nuevo, dejando de lado la cristología de los gnósticos que estaba refutando, para retener solamente su carácter doceta; y al mismo tiempo ataca el error opuesto, el adopcionismo de los ebionitas.

Este procedimiento toma como punto de partida el misterio de Cristo «mediador de Dios y de los hombres» (cf. 1 Tim 2,5)[138] al mismo tiempo «hombre y Dios» en la obra de la salvación:

> «Mezcló y unió [...] al hombre con Dios. Pues si no fuera un hombre el que venció al adversario del hombre, el enemigo no habría sido vencido en toda justicia. Por otra parte, si no fuera Dios el que nos había otorgado la salvación, no la habríamos recibido de manera estable [...].
>
> Pues era menester que el «mediador de Dios y de los hombres» (1 Tim 2,5), por su parentesco con cada una de las dos partes, las redujera a las dos a la amistad y a la concordia, de manera que al mismo tiempo Dios acogiera al hombre y que el hombre se ofreciera a Dios»[139].

La forma con que Ireneo refuta las dos herejías da la impresión de anticipar ya el dogma de Calcedonia y sus «dos naturalezas». Pero no es así. Si prepara de lejos la gran definición, su perspectiva es distinta y, como tal, no carece de interés. Se pone el acento en el carácter soteriológico de la mediación de Cristo, en un contexto que es el paso de la desobediencia a la obediencia, y de la muerte a la incorruptibilidad.

135. IRENEO, *AH* III,16,1: Rousseau, *o.c.*, 346; cf. 16,6 y 16,8.
136. Cf. *Ib.* III,18,6: *o.c.*, 365; cf. III,16,2; 16,3; 16,7; 16,8; 16,9; 17,1; 17,4.
137. *Ib.*, III,18,7 a 19,1: *o.c.*, 366-368.
138. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador*, t. I: Problemática y relectura doctrinal, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, en particular 100-101 y 193-198.
139. IRENEO, *AH* III,18,7: Rousseau, 365-366.

La refutación de la primera herejía, el docetismo, tiene sin duda un alcance ontológico. Tiende a demostrar que Cristo es verdaderamente hombre. Pero Ireneo no se pone a hablar de la integridad de la naturaleza humana de Cristo. En línea con la teología paulina de los dos Adanes –el primer Adán es figura de Cristo, nuevo Adán (Rom 5,122-221)–, pone en paralelismo dos actos libres y dos tipos de solidaridad, que conducen el uno a la muerte y el otro a la vida:

> «Era menester que el que tenía que matar el pecado y rescatar al hombre digno de muerte se hiciera lo mismo que era éste [...], para que el pecado fuera muerto por un hombre y el hombre saliera así de la muerte. Pues lo mismo que por la desobediencia de un solo hombre, que fue el primer modelo a partir de una tierra virgen, "muchos han sido constituidos pecadores" y han perdido la vida, así era menester que, por la obediencia de un solo hombre, que es el primero, nacido de la Virgen, "muchos sean justificados" y reciban la salvación (cf. Gn 2,5; Rom 5,12.19)»[140].

El resultado del acto redentor supone que ha de ser verdad el «hacerse carne» del Verbo (contra los docetas), pero el acto redentor en sí mismo no se reduce a ese hacerse carne. Consiste en la opción libre de Cristo que, asumiendo las consecuencias de la desobediencia de Adán, muere por obediencia y de este modo lleva a cabo el «giro» *(recirculatio)* de la libertad pervertida del hombre, para curarla en un acto que se remonta a los orígenes del pecado; puesto que «lo que fue atado no puede ser desatado más que deshaciendo en sentido contrario los lazos del nudo»[141].

El segundo cuadro del díptico se opone a los ebionitas[142] para los que Cristo no es más que un «simple hombre»:

> «Al contrario, los que pretenden que [Jesús] no es más que un simple hombre *(psilos anthrôpos)*, engendrado de José, siguen estando en la esclavitud de la antigua desobediencia y permanecen allí, al no estar mezclados todavía con el Verbo de Dios Padre y al no participar de la libertad que nos viene por el Hijo, según lo que dice él mismo: "Si el Hijo os da la libertad, seréis verdaderamente libres" (Jn 8,36)»[143].

Ireneo defiende aquí la divinidad del Hijo. Éste no nos salvaría si no fuera el Verbo de Dios, «antídoto de vida», fuente de incorruptibilidad y de inmortalidad[144]. Pero tampoco aquí la atención se dirige solamente a la naturaleza divina de Cristo, sino que atiende ante todo a su obrar. Ireneo no recoge el título de «Dios», sino el de «Hijo de Dios»[145], para probar que el acto de obediencia de Cristo no es el acto de un «simple hombre», sino el del Hijo, que es el único que nos puede liberar, según Jn 8,36. Cristo es el único mediador, porque puede poner un acto de obediencia que es a la vez humano y divinamente filial. Sólo él podía restaurar al

140. *Ib.: o.c.*, 366-367; cf. III,16,6: *o.c.*, 352.
141. *Ib.*, III,22,4: *o.c.*, 385-386.
142. Cf. *supra*, 27-28.
143. *Ib.*, III,19,1: *o.c.*, 367.
144. *Ib., o.c.*, 368.
145. *Ib.*, III,18,7 y III,19,1: *o.c.*, 366 y 368.

hombre en su verdadera condición, que es la de ser libre, pero con una libertad «a semejanza de Dios»[146], un hombre libre con la libertad del Hijo.

La recapitulación en Cristo, nuevo Adán

Ireneo recibe sin duda la palabra «recapitulación» *(anakephalaiôsasthai)*[147] de san Pablo (Ef 1,10; Rom 13,9)[148] que utiliza la forma verbal:

> «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo [...]. Él nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, según aquel beneplácito *(kata tèn eudokian autou)* que había decidido de antemano realizar en Cristo, con vistas a la economía de la plenitud de los tiempos, es decir, recapitular en Cristo todas las cosas *(anakephalaiôsasthai ta panta en tô Christô)...*» (Ef 1,3.9-10).

Como su modelo, Ireneo utilizará generalmente también la forma verbal. La continuación de Ef 1 pone implícitamente la palabra «recapitular» en relación con Cristo «Cabeza (képhalè) de la Iglesia»: «Todo lo ha puesto Dios bajo los pies de Cristo, constituyéndolo cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22). La recapitulación en Cristo en Ef 1,10 consiste sin duda en «reducir todas las cosas a la unidad bajo una sola cabeza *(anakephalaiôsasthai)*, Cristo», según las traducciones modernas de esta palabra. El texto de Rom 13,9 evoca más bien la idea de resumir o concretar, ya que todos los mandamientos «se recapitulan» en el del amor.

En Ireneo, pueden reducirse a tres los numerosos sentidos que da a este término. El primer sentido de la recapitulación es soteriológico. Designa el acto por el que el Hijo de Dios hecho hombre endereza la voluntad del hombre caído en la desobediencia según la enseñanza paulina de Rom 5,12-21.

El segundo sentido es ontológico. Sirve de fundamento al primero. Cristo no podría haber cumplido el acto salvador si no hubiera tomado la condición humana del hombre en su totalidad. Pero al tomar carne de la virgen María, Cristo hizo mucho más que asumir una individualidad concreta, limitada al hombre nacido de María. Mediante su encarnación, recapituló a toda la humanidad:

> «Por eso Lucas presenta una genealogía que va del nacimiento de nuestro Señor a Adán y comprende 72 generaciones: relaciona de esta forma el fin con el comienzo y da a entender que el Señor es aquel que recapituló en sí mismo todas las naciones dispersas a partir de Adán, todas las lenguas y las generaciones de los hombres, incluso al mismo Adán»[149].

En su dimensión «ontológica», la recapitulación se extiende a todos los hombres. Hay más de treinta citas del *Adversus haereses* que ilustran este punto: Cristo «resume» y «recapitula» en sí mismo la gran «economía» de la salvación de la oveja perdida, el hombre y sus orígenes, la obra modelada, la carne, la desobediencia de Adán y su muerte, la enemistad de Dios contra la serpiente, todas las

146. *Ib.*, IV,37,4: *o.c.*, 548.
147. A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, *o.c.*, 204-230; J. Daniélou, Message évangélique, *o.c.*,161-169.
148. Quizás a través de Justino, citado por Ireneo en *AH* IV,6,2: *o.c.*, 419.
149. Ireneo, *AH* III,22,3: Rousseau, 384-385; cf. III,22,1.

naciones, todas las lenguas y generaciones, la larga historia de los hombres, y finalmente todas las cosas[150]. El designio de la recapitulación tiene que realizarse todavía en los demás hombres, atraídos progresivamente a la Cabeza e integrados a su Cuerpo, que es la Iglesia. Solamente al final de los tiempos se acabará la recapitulación, en su desarrollo definitivo: Cristo volverá «desde lo alto de los cielos a recapitular todas las cosas (Ef 1,10) y a resucitar toda carne de todo el género humano»[151].

María, la nueva Eva

Sobre el modelo de Cristo nuevo Adán, Ireneo asienta las bases de una teología mariana, inaugurando el tema de «María, la nueva Eva», tierra virgen de la que se sacó el cuerpo de Cristo mediante la acción de Dios. María es la que garantiza la realidad humana de ese cuerpo. Cristo no pasó a través de ella «como el agua por una cañería», según las tesis gnósticas, sino que verdaderamente «recibió» de ella su humanidad mediante un nacimiento admirable[152].

Por otra parte, María desempeña un papel activo en las economías. Prefigura la parte que el hombre tiene que asumir en la obra de su salvación:

> «Del mismo modo que Eva, al desobedecer, fue causa de muerte para ella misma y para todo el género humano, también María se hizo, obedeciendo, causa de salvación para ella misma y para todo el género humano»[153].

El nacimiento virginal de Jesús reviste finalmente en Ireneo un significado teológico interesante. Manifiesta que la obra realizada por Cristo es al mismo tiempo renovación de la obra antigua y comienzo de un orden nuevo, la nueva creación, el nuevo nacimiento:

> «¿Cómo podrán los hombres abandonar el nacimiento de muerte, si no son regenerados por medio de la fe en el nacimiento nuevo que fue dado por Dios, contra toda esperanza, como signo de la salvación (cf. Is 7,14), la que tuvo lugar en el seno de la Virgen? ¿O cómo recibirán de Dios la filiación adoptiva, si permanecen en ese nacimiento que es según el hombre en este mundo?»[154].

Al nacer de María, Jesús entra en el linaje de los patriarcas y se hace hijo de Adán. Al nacer de María virgen, significa una nueva ruptura, ya que, al no tener un padre en la tierra como los demás hombres, sino un Padre distinto, es hombre, pero no un «simple hombre».

La historia de los dogmas nos invita a distinguir entre la expresión de la fe en un momento determinado de la historia y la elaboración racional de algunos datos de esta fe. En el primer punto Ireneo es un testigo de gran importancia para el segundo siglo. En el segundo punto, más especulativo, su aportación está lejos de ser indiferente. Está claro que le cuesta explicar cómo podía comprometerse el Verbo en la pasión sin que sufriera su divinidad[155]. En el terreno propiamente tri-

150. Referencias en A. Rousseau, *AH* 728 (index).
151. Ireneo, *AH* I,10,1: Rousseau, 65; V,36,3: *o.c.*, 678-679.
152. *Ib.*, I,7,2; III,19,2; III,22,1-2: *o.c.*, 51, 369, 383-384.
153. *Ib.* III, 22,4: *o.c.*, 386.
154. *Ib.*, IV, 33,4 y V,1,3: *o.c.*, 517 y 572.
155. Cf. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu, o.c.*, 114-116.

nitario, se ve limitado por su concepción de la «emisión» *(probolè)*, que concibe «como una manifestación, fuera del principio emisor, de lo que éste emite»[156]. Por eso mismo no puede pensar en una procesión del Hijo *ad intra*. Por tanto, si J. Fantino hace bien en rechazar la hipótesis de una preexistencia del Hijo «solamente en relación con la creación»[157] y si está claro que el Hijo existe desde siempre, Ireneo no es capaz de explicar cómo. Por eso se niega a hablar de ello. Pero ha percibido la contradicción que se daba en los gnósticos sobre el «cómo» de las emisiones. Para Ptolomeo, se realizan en el exterior del Pleroma; en Valentín son inmanentes al mismo. Ireneo ha advertido bien este punto:

> «¿Dirán que han sido emitidas no fuera del Padre, sino dentro del Padre? En ese caso, resulta superfluo hablar de emisión. Porque ¿cómo ha sido emitido el entendimiento *(nous)*, si ha sido en el interior del Padre? Pues la emisión es la manifestación de lo que ha sido emitido en el exterior del emisor»[158].

Hablar de una emisión «inmanente» al Pleroma es orientarse hacia la que habrá de ser la gran solución que permita hablar de la generación del Hijo en Dios. Ireneo no llegó a explorar esta pista. Pero la señaló. Praxeas se quedará con esta lectura para criticar a Tertuliano. Y Tertuliano, para responder a Praxeas, la recogerá asentando al mismo tiempo los primeros jalones de una nueva etapa en la historia de la teología trinitaria.

156. IRENEO, *AH* II,13,6: Rousseau, 176.
157. J. FANTINO, *La théologie d'Irénée, o.c.*, 350; cf. 347-356.
158. IRENEO, *AH* II,13,6: Rousseau, 176; cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire, o.c.*, II, 651.

CAPÍTULO IV

De la economía a la «teología» (siglo III)

por J. WOLINSKI

Los comienzos del siglo III ven aparecer las primeras formulaciones de un dogma fundamental de la fe cristiana, el dogma de la Trinidad. Por este dogma, los cristianos se distinguen de las dos grandes religiones monoteístas, el Judaísmo y el Islam. Es en él donde encuentra su fundamento la encarnación: ésta sería inconcebible si Dios no tuviera un Hijo. El Occidente debe al dogma trinitario la noción de *persona*, distinta de la de *naturaleza*. La confesión de la Trinidad da fundamento a la certeza de que la existencia en su forma más elevada es don, intercambio, relación, Amor. El dogma trinitario condiciona a todos los demás dogmas cristianos. Dirige la liturgia, da a la mística cristiana su carácter propio y constituye para el cristianismo el centro de referencia indiscutible.

El dogma de la Trinidad es el misterio de un solo Dios en tres personas. Esta formulación clásica es tardía: se elaborará en el siglo IV. Por tanto, no la encontramos en los llamados Padres ante-nicenos, que expresaban el misterio de la Trinidad en otros términos, relacionándolo siempre con las intervenciones de la Trinidad en la historia de la salvación. Los primeros cristianos vivieron de la fe trinitaria sin formularla claramente, confesando el Símbolo, celebrando el bautismo y la eucaristía. La formulación sólo fue llegando progresivamente. Fue la aparición de ciertas herejías a finales del siglo II lo que sirvió de estímulo decisivo para ello.

Después de evocar las principales herejías anti-trinitarias en el quicio de los siglos II y III, se presentará el pensamiento de Hipólito, de Tertuliano (150-220) y de Orígenes (185-253), para concluir luego con la cuestión del «subordinacianismo» de los Padres ante-nicenos.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977; cf. la bibliografía general del cap. III. – *Clavis Patrum graecorum*, t.I, ed. M. Geerard, Brepols, Turnhout 1983. – J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, Cerf, Paris 1978. – J. MOINGT, *La théologie trinitaire de Tertullien* (citado TTT), Aubier, Paris 1966-1969, 4 vols. (con una bibliografía crítica, p. 29-48).

I. EL ADOPCIANISMO Y EL MODALISMO MONARQUIANOS EN LOS SIGLOS II Y III

A los ojos de los judíos y de los paganos, si los cristianos adoran a Cristo, adoran a dos dioses. Para escapar de esta grave acusación, se presentan dos soluciones: o negar que Cristo era «Dios» o negar que era «otro» Dios. La primera solución consiste en decir que Cristo es un hombre hecho Dios por haber sido adoptado por Dios como Hijo suyo (adopcianismo); la segunda, que se trata del Dios único, pero que ha venido a nosotros bajo otro modo (modalismo). En el siglo III estas dos opiniones no se oponen más que en apariencia. Los historiadores las designan con el nombre de monarquianismo, «adopcianista» en el primer caso, «modalista» o «unitariano» en el segundo.

1. El monarquianismo adopcionista

Indicaciones bibliográficas: M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatologica: Augustinianum* 12 (1972) 201-232; Id., *Sabellio e il sabellianismo: Studi Storico-Religiosi* 4 (1980) 7-28. Cf. J. Moingt, *TTT* I, 33.

Vemos ya atestiguadas las huellas de cierto «adopcianismo» en Ireneo por el año 180. Ireneo habla de los ebionitas, para los que Cristo es un «simple hombre», engendrado de María y de José[1]. Estos judíos, convertidos al cristianismo, veían en Jesús a un profeta elevado por Dios a la dignidad de Hijo de Dios[2]. Eusebio de Cesarea habla de Teodoto el Curtidor, en Roma, «el primero en decir que Cristo es un simple hombre» (*psilos anthrôpos*)[3]. La fuente anónima citada por Eusebio reprocha a estos mismos herejes que abandonan las Escrituras e impresionan a la gente sencilla recurriendo a la filosofía[4]. Pablo de Samosata, condenado por un concilio en Antioquía el año 268[5] fue acusado de mantener una doctrina análoga. La encontramos también bajo otra forma en Fotino de Sirmio a mediados del siglo IV[6]. Pero la reducción de Cristo a ser puramente hombre chocaba demasiado frontalmente con la fe de los cristianos para que el adopcianismo tuviera un impacto profundo en la historia de las doctrinas. Mucho más importante fue la influencia del monarquianismo «unitariano».

2. El monarquianismo unitariano y modalista

El *monarquianismo* (*monè-arché* : único principio) es una forma de monoteísmo que admite un solo principio, Dios. Puede ser ortodoxo o herético. Por *modalismo* se entiende una doctrina que, en nombre del monoteísmo, elimina más o

1. Ireneo, *AH* III,19,1: Rousseau, 367; cf. I,26,1-2: *ib.* 116-117.
2. A. F. J. Klijn, *Ebionitas*, en *DPAC* I, 651.
3. Eusebio de Cesarea, *HE* V,28,6: trad. A. Velasco, I, 341.
4. Cf. *Ib.* V,28,14-15: *o.c.*, 343.
5. Cf. *Ib.* V, 27-30: *o.c.*, II, 483-492.
6. Cf. M. Simonetti, *Monarquianos*, en *DPAC*, II, 1467-1468.

menos radicalmente el número en Dios, es decir, niega en él la existencia de tres personas eternamente distintas. Se hablará ciertamente de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo, pero sin ver en ello más que tres modos diferentes para Dios de entrar en relación con el mundo[7]. Es el mismo y único Dios el que se manifiesta bajo rostros distintos. Basilio de Cesarea, todavía en el siglo IV, denunciará al Dios modalista «de múltiples rostros» (*polyprosôpon*)[8]. En estas condiciones se admite en Dios cierta diversidad. Esto constituye ya sin duda un progreso respecto a los primeros representantes de esta tendencia –Noeto, Praxeas y quizás Sabelio– para quienes no hay verdadera diversidad en Dios. Su modalismo es un modalismo «unitario».

La crisis monarquiana comienza en Esmirna, por el año 180, con la predicación de Noeto. Explota no ya en una secta disidente, sino en el seno mismo de la Iglesia, en nombre de la fe tradicional. Porque el dogma del «Dios único» les parecía a algunos que estaba doblemente amenazado: por Marción y los gnósticos, que hablan de «otro Dios» o de «dos dioses», y por la nueva teología de los que hablaban de una Trinidad comprometida en las «economías».

La primera reacción «unitariana», por consiguiente, es la de Noeto. Un fragmento atribuido a Hipólito la resume de este modo: «Dice que Cristo es el Padre y que es el Padre quien nació, sufrió y murió»[9]. Tenemos aquí la expresión misma del *patripasianismo*: puesto que no hay más que un solo Dios, rigurosamente hablando es él, el Padre, el que se encarnó y sufrió. Noeto desarrolla su doctrina apelando al Antiguo y al Nuevo Testamento. Utiliza en particular tres versículos que se harán clásicos a partir de Orígenes (Jn 10,30; 14,9 y 14,10)[10].

Poco después, Praxeas se opone en Roma a Montano y recoge la doctrina de Noeto. Según Tertuliano, «rindió al demonio un doble servicio: expulsó la profecía e introdujo la herejía; hizo huir al Paráclito y puso al Padre en la cruz»[11]. Pero fue en Cartago donde Tertuliano combatió esta herejía[12]. La idea de *monarquía* está en el corazón de la doctrina. En nombre de esta monarquía, muchos fieles, «espíritus simples y sin instrucción», reaccionan con horror cuando oyen hablar de «economía» (*expavescunt ad oikonomiam*). Ésta supone para ellos «la división de la unidad». Esgrimen la palabra griega *monarchia* y acusan a sus adversarios de politeísmo[13]. Pero Praxeas recoge la tesis de Noeto modificándola: si el Padre sufre, es en el sentido de que «sufre con» el Hijo. Es el Espíritu-Padre el que baja a la Carne-Hijo, nacido de María[14]. Se percibe con claridad el parentesco de este pensamiento con el adopcianismo.

Como para Noeto, para Praxeas Cristo es finalmente un hombre sobre el que bajó el Espíritu divino (*pneuma*). Tenemos aquí una «cristología pneumática»[15]

7. G. Bardy, *Monarchianisme*, en *DTC* X,2 (1929) col. 2305.
8. Basilio de Cesarea, *Epist.* 210,3: Y. Courtonne II, Budé 1961, 192.
9. Hipólito, *Elenchos* IX,10: *PG* 16/3, 3378; trad. J. Moingt, *TTT* I, 1193; cf. *Contra Noetum* 1: Nautin, 234-236.
10. Id, *Contra haereses* 7: ed. P. Nautin, Cerf, Paris 1949, 246-248.
11. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 1,5: *CCSL* II, 1161; cf. J. Moingt, *TTT* I, 110-113.
12. J. Moingt, *TTT* I, 93-96.
13. Tertuliano, *o. c.*, 3,2: *CCSL* II, 1161: cf. J. Moingt, *TTT* I, 110-113.
14. *Ib*, 29,5-7: *CCSL* II, 1203.
15. Cf.J. Liébaert, *L'Incarnation, o.c.*, 75-80.

de la que M. Richard cita otro ejemplo en una homilía del siglo III: «Como el Espíritu divino, en su pureza, era inaccesible a todas las cosas, para que no pudiera padecer ninguna efusión sin mezcla del Espíritu, encerrándose a sí mismo en él con plena voluntad, recogiendo y comprimiendo en sí toda la grandeza de la divinidad, vino con las dimensiones que quiso...»[16]. Esta misma doctrina se encuentra en la cristología que Hipólito atribuye al papa Calixto[17].

El gran representante del modalismo en la historia es Sabelio, un libio que había venido a enseñar a Roma, en donde sería condenado por el año 220 por el mismo papa Calixto († 222). No nos queda ningún documento que proceda de él. Sin duda hay que distinguir entre Sabelio, que debió profesar un patripasianismo mitigado, y sus discípulos, artífices del verdadero modalismo. Su teología será la ocasión de la controversia entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría a finales del siglo III.

Después de Nicea, Sabelio se convirtió en una referencia obligada cada vez que se veía amenazada la distinción de las personas. Ése fue el caso de la teología de Marcelo de Ancira († por el 375). La resistencia a la palabra «consustancial» del Símbolo de Nicea vendrá en parte del sabor sabeliano que parecía tener esta expresión.

La palabra *monarchia* sigue siendo, sin embargo, un término auténticamente cristiano. Lo utilizan en sentido ortodoxo Justino, Taciano, Teófilo de Antioquía y Tertuliano[18]. Expresa la verdadera fe en Dionisio de Roma, Basilio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa[19]. La monarquía es entonces el misterio del Padre, único «principio» y «origen» (*arché* tiene estos dos sentidos) del Hijo y del Espíritu Santo.

3. Sabelianismo y «revelación funcional»

Podría verse un «sabelianismo de hecho» en cierto «agnosticismo teológico». Consistiría en invocar la transcendencia de Dios para negar todo valor al lenguaje humano sobre Dios. La Escritura y la Tradición nos hablarían de un Dios pluripersonal para impresionarnos más, pero dando a entender que este discurso sólo es válido desde nuestro punto de vista. La revelación sería tan sólo «funcional»[20]. No le correspondería en Dios nada real. Pero semejante interpretación va en contra de un principio esencial de la revelación cristiana: Dios se nos revela tal como es, porque se entrega libremente a nosotros tal como es o, más exactamente, porque ha escogido tomarnos en él, tal como es realmente. La correspondencia entre

16. *Une Homélie pascale inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, 45: trad. P. Nautin, *SC* 27, 164; cf. M. Richard, *Opera minora*, II, doc. 22, 286-289.
17. Cf. Hipólito, *Elenchos* IX, 12: *PG* 16/3, 3384-3385; citado por J. Liébaert, *L'Incarnation*, *o. c.*, 76.
18. Justino, *Dialogus*... 1,3; Taciano, *Oratio contra graecos* 14; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolychum* II,4.
19. Cf. Dionisio de Roma, *DzS* 112; Basilio de Cesarea, *Epist.* 210,3; Cirilo de Jerusalén, *Catech.*VII,1; Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 229,2; Gregorio de Nisa, *Oratio catech.* 3.
20. Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca, ²1988, 104-106.

las economías trinitarias y la Trinidad seguirá siendo siempre algo esencial para la fe cristiana.

II. LA CUESTIÓN DEL NÚMERO EN DIOS. ANTES DE TERTULIANO: JUSTINO E HIPÓLITO

La refutación del monarquianismo afronta la cuestión del número en Dios. La trató incidentalmente Justino. Se sitúa en primer plano con Hipólito y sobre todo con Tertuliano.

1. JUSTINO Y LA CUESTIÓN DEL «OTRO DIOS»

En el *Diálogo con Trifón*, Justino afirma en varias ocasiones que hay «otro Dios» distinto del Padre. El final del libro contiene la primera evocación de un «modalismo», que no es obra de los judíos, sino de algunos cristianos. Partiendo de las teofanías y de algunos títulos de Cristo como «Ángel» o «Palabra» (*Logos*), algunos cristianos se imaginan que estos títulos designan solamente una «potencia» que dimana del Padre para volver luego a él y dejar entonces de existir, a imagen del sol que envía sus rayos, para recogerlos luego en sí mismo al caer la noche[21]. Justino les responde afirmando, sin probarlo, una distinción numérica entre el Hijo y el Padre:

> «Esta Potencia que la palabra profética llama juntamente Dios y Ángel [...], no es sólo distinta por el nombre, como la luz del sol, sino numéricamente otra *(arithmô héteron)* [...] Esta Potencia es engendrada por el Padre, por poder y voluntad suya, pero no por escisión o corte, como si se dividiera la sustancia *(ousia)* del Padre, al modo que las otras cosas todas que se dividen o cortan [...]. Allí puse el ejemplo de los fuegos que se encienden de otro y cómo, sin embargo, no disminuyen para nada aquel del que pueden encenderse otros muchos, sino que permanece lo mismo»[22].

2. HIPÓLITO Y LA RELACIÓN VISIBLE/INVISIBLE, VERBO/HIJO

Tenemos una refutación de la herejía de Noeto al final de un *Tratado (syntagma) contra las herejías* atribuido a Hipólito. La cuestión del autor de esta obra todavía es muy discutida. Pero la obra, de un interés real, se inscribe perfectamente en el contexto antimonarquiano. Recuerda a Ireneo y anuncia a Tertuliano.

> LOS TEXTOS: R. BUTTERWORTH, *Hippolytus of Rome. Contra Noetum,* texto y trad., London 1977; trad. francesa de P. Nautin, con el título *Contre les Hérésies Fragment* (= sólo el libro X), Cerf, Paris 1949. – *Une homélie pascale inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte;* ed. P. Nautin, SC 27, 1950.

21. Cf. JUSTINO, *Dialogus*.., 128, 3: *Padres apologistas*, 526.
22. *Ib.*, 128,4: *Padres apologistas*, 526.

Indicaciones bibliográficas: M. Richard (discusión de las tesis de P. Nautin): *RSR* 45 (1955) 379-404. – Id., art. *Hippolyte de Rome: DSp* 7 (1969) col. 531-571. – Id. *Opera minora,* t. I, Brepols, Turnhout 1976 (los documentos 10-15). – K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker,* Wiesbaden 1975. – V. Loi - M. Simonetti (eds.), *Ricerche su Ippolito,* Roma 1977.

Hipólito busca el fundamento de la fe en las Escrituras que se leen en la Iglesia: «Veamos todo lo que proclaman las divinas Escrituras y reconozcamos todo lo que enseñan. Como el Padre quiere ser creído, creámosle; como quiere que el Hijo sea glorificado, glorifiquémosle; como quiere que el Espíritu sea dado, recibámosle»[23]. A la luz de esta fuente revelada es como considera el misterio de Dios, que es el de un Dios «solo» y al mismo tiempo «múltiple»:

> «Dios [...] estaba solo *(monos)* y no tenía [...] nada contemporáneo a él [...]. Pero aun estando solo *(monos),* era múltiple *(pólys),* porque no estaba sin Razón *(alogos)* ni Sabiduría *(asophos),* sin Potencia ni Decisión; pero todo estaba en él y él era el Todo. Y cuando quiso y como quiso, engendró a su Verbo *(logos),* por medio del cual lo hizo todo en los tiempos fijados por él»[24].

Dios es «solo» y sin embargo «no solo», sino «múltiple», porque es «razonable» y «sabio», es decir, porque tiene en sí el Verbo y el Espíritu Santo[25] contenidos en él desde siempre, pero de forma oculta. Encontramos esta misma afirmación en Tertuliano[26] y, bajo formas diferentes, en los otros Padres de la Iglesia. Constituye la gran novedad del Evangelio, en oposición concretamentre a la fe de los judíos:

> «No podemos pensar en el Dios único *(héna théon)* si no creemos en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo. Porque los judíos glorificaron al Padre, pero no le dieron gracias, porque no reconocieron al Hijo; los discípulos reconocieron al Hijo, pero no al Espíritu Santo, y por eso lo negaron»[27].

Aparece este mismo tema en Tertuliano:

> «Es propio de la fe judía creer en un solo Dios negándose a añadirle al Hijo y, después del Hijo, al Espíritu [...]. Pero Dios quiso innovar su Testamento de manera que se le creyera único *(unus)* de una forma nueva: por el Hijo y el Espíritu»[28].

La generación del Verbo por el Padre «cuando quiso y como quiso» se inscribe en la línea de pensamiento de Teófilo de Antioquía y en la perspectiva más general de la relación oculto/revelado que dirige el pensamiento de Hipólito:

> «Hace visible a su Verbo *(logos),* que él tenía en sí mismo y que era invisible al mundo creado. Enunciándolo primero como voz y engendrándolo como luz salida de la luz, emite como Señor para la Creación su propia Inteligencia *(noûs)* y la

23. Hipólito, *Contra Noetum* 9: Nautin, 250.
24. *Ib.* 10: Nautin, 251.
25. P. Nautin, *Ib.*, 159.
26. Cf. J. Moingt, *TTT* III, 782 y 1042.
27. Hipólito, *Contra Noetum* 14, citando a Mt 28,19: Nautin, 256.
28. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 31,1-2: *CCSL* II, 1204; trad. J. Moingt, *TTT* III, 771.

hace visible, siendo así que antes era visible solamente a él e invisible al mundo, para que el mundo, viéndola gracias a esta epifanía, pudiera salvarse»[29].

Del Verbo como Verbo, que es tal desde toda la eternidad, se pasa al Verbo como Hijo, que no comienza a serlo más que a partir de la creación y que no accede a la filiación perfecta más que haciéndose carne o, más exactamente, una vez que la carne es introducida ante el Padre para que se le entregue en ofrenda:

«¿Quién es entonces ese propio Hijo (Rom 8,3) que Dios ha enviado en la carne, sino el Verbo, al que llamó Hijo porque tenía que hacerse hombre? Porque es el nombre nuevo del amor a los hombres, que él tomó llamándose Hijo. En efecto, ni el Verbo sin la carne y tomado en sí mismo era verdadero *(teleios)* Hijo, aunque fuera verdadero unigénito (cf. Jn 1,18), ni la carne tomada en sí misma sin el Verbo podía existir, ya que es en el Verbo donde tiene su sostén. Así pues, se manifestó único verdadero Hijo de Dios»[30].

Hipólito quiere establecer la distinción del Verbo respecto al Padre invocando su «generación» y su «hacerse Hijo». Después de Nicea se tomó la costumbre de pensar la generación del Hijo como una generación eterna, en referencia al Símbolo de este concilio. Hipólito la considera a la luz de la resurrección. A ejemplo de Hch 13,33, considera que la generación de la que habla el Salmo 2,7 («Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy») se cumplió en el hoy de la resurrección, que acabó en el regreso al seno del Padre[31].

Hipólito utiliza ya la expresión «dos personas» (*duo prosôpa*) a propósito del Hijo y del Espíritu Santo, pero solamente en el sentido de que los dos son «manifestaciones» del Padre:

«No hablaré ciertamente de dos dioses, sino de uno solo, y de dos personas por la economía y, en tercer lugar, de la gracia del Espíritu Santo. Porque el Padre es uno, mientras que las personas son dos, ya que está también el Hijo y en tercer lugar el Espíritu Santo»[32].

La manifestación de las personas se hace en el contexto de la economía, lugar en el que se reconoce el número y la Trinidad. «Nadie negará que hay *un solo Dios*, pero tampoco suprimirá la *economía*»[33]. Hipólito utiliza la expresión paulina de Ef 3,9, «la economía del misterio» (*oikonomia tou mystèriou*) para aplicársela a Cristo en relación con su resurrección, pero dándole la vuelta a la fórmula , que se convierte en «el misterio de economía» (*mystèrion oikonomias*): «"En ti está Dios" (Is 45,14) mostraba el misterio de economía (cf. Ef 3,9), porque, habiéndose encarnado y "enhumanizado" el Verbo, el Padre estaba en el Hijo y el Hijo en el Padre (cf. Jn 14,10)»[34].

El vínculo entre la confesión del Dios único y las economías estará en el corazón de la teología de Tertuliano, que al comienzo del *Adversus Praxeam* pone como fundamento de esta manera de obrar a la misma regla de fe[35].

29. HIPÓLITO, *o.c.*, 10: Nautin, 252.
30. *Ib.* 5: Nautin, 258; cf. *Ib.* 4: Nautin 242.
31. *Ib.* 4: Nautin 240-242; cf. el comentario de P. Nautin, 143-144.
32. *Ib.* 14: Nautin 255-256; cf. *Ib.* 7: Nautin, 246.
33. *Ib.* 3: Nautin, 238; cf. 4 y 8: Nautin, 240 y 248.
34. *Ib.* 4: Nautin, 241 (3 menciones); cf. J. MOINGT, *TTT* III, 915 y 926-928.
35. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 2,1-2: *CCSL* II, 1160; MOINGT, *TTT* I, 67.

III. ECONOMÍA Y TEOLOGÍA TRINITARIA EN TERTULIANO

Tertuliano († por el 225) inaugura un nuevo tipo de discurso en su respuesta al monarquianismo de Praxeas. El *Adversus Praxeam* es el primer tratado de teología trinitaria propiamente especulativa. Marca una fecha señalada en la elaboración del dogma de la Trinidad[36].

A pesar de su temperamento a veces excesivo y de una elocuencia poco conformista, Tertuliano no tiene nada que ver con los enemigos de la tradición. Pone su inmenso talento al servicio de la gente sencilla, desconcertada por las «novedades» de los herejes. Su paso al montanismo (por el año 207) no tuvo sin duda en su espíritu la gravedad que la idea de cisma suscita en la actualidad. Convertido en adepto de la «nueva Profecía» que proclamaba Montano, ayudará a la Iglesia que había abandonado en su lucha contra Praxeas. Joseph Moingt, al final de su gran estudio sobre Tertuliano, no duda en reconocer en él «un hombre de la Tradición» y un auténtico Padre de la Iglesia[37].

LOS TEXTOS: TERTULIANO, *Apologeticum*, ed. J.-P. Waltzing, Budé 1929; *Adversus Praxeam, CCSL* II; ed. y trad. inglesa, E. Evans, S. P. C. K. London 1948; numerosos pasajes traducidos en J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien., o.c.* (citados aquí con algunas modificaciones); *Adversus Marcionem.* l. I y II: ed. R. Braun, SC 365-368, 1990-1991; *CCSL* II; *Tertulliani adversus Marcionem*, ed. C. Moreschini, Milano 1971; *Adversus Valentinianos:* ed. J.-Cl. Fredouille, SC 280-281, 1980-1981; *Caro Christi*, ed. J.-P. Mahé, SC 216-217, 1975.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, H. Eild, München 1951, 45-147. – G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitäts-theologie*, P. Siebeck, Tübingen 1956. – C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personsbegriffes: ZNTW* 52 (1961) 1-39. – D. R. BRAUN, *«Deus christianorum»: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, P. U. F., Paris 1962. – B. J. HILBERATH, *Der Personsbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1986.

1. UNIDAD DE SUSTANCIA Y TRINIDAD: LA ACEPTACIÓN DEL «DIOS UNO»

Desde el comienzo de su *Adversus Praxeam*, como hemos dicho, Tertuliano cita la regla de fe. Lo esencial del libro (partes II y III) consistirá en un recurso a la Escritura, primero al Antiguo y luego al Nuevo Testamento. A los ojos del autor, es allí donde está el argumento principal contra la herejía. Pero su obra comprende también una primera parte, dedicada a desarmar los prejuicios que impedían entender la Palabra de Dios, y una última parte, que vuelve sobre algunos puntos particulares, concretamente la cristología. Es la primera parte (caps. 1-10) la que interesa sobre todo a la historia de los dogmas, ya que es allí donde Tertuliano compara los datos de la fe con las exigencias de la razón, en respuesta a las objeciones de sus adversarios.

36. Cf. J. MOINGT, *TTT* I, 53; ID., *L'homme qui venait de Dieu, o.c.*, 123.
37. J. MOINGT, *TTT* III, 1091.

La Monarquía

La primera dificultad que aborda Tertuliano se refiere a la «monarquía». En nombre de este principio, los partidarios de Praxeas acusan a sus adversarios de politeísmo: «¡Predicáis dos y hasta tres dioses!»[38]. La objeción tiene que ver con la religión popular, que se representa a Dios como a un soberano que domina el mundo y a los hombres. Ser Dios es mandar y hacerse adorar. La divinidad se concibe más o menos como un señorío al estilo del poder de uno solo[39]. Tertuliano responde mostrando que este tipo de monarquía no excluye la Trinidad:

> «Para mí, que también conozco el griego, la *Monarquía* no significa más que el mandato de uno solo. Pero esto no implica que la monarquía, al ser «de uno solo», o bien le prive de un Hijo, o le impida buscarse un Hijo, o no le deje administrar su poder único *(monarchia)* por quien él quiera»[40].

Tertuliano empieza respondiendo que, al referirse a las economías, no hace más que someterse al beneplácito de la monarquía de Aquel que libremente escogió dirigirse a nosotros, por medio del Hijo y del Espíritu. Al rechazar las economías, son los monarquianos los que rechazan la Monarquía: «Mira si no serás tú más bien el que destruyes la Monarquía, ya que destruyes su disposición y economía (*dispositionem et dispensationem*), tal como ha sido establecida en tantos nombres como Dios la quiso»[41].

Prosigue mostrando que el tener un Hijo no priva en nada al Padre de su autoridad:

> «Pero yo, que no hago venir al Hijo de ninguna parte más que de la sustancia del Padre, un Hijo que no hace nada sin la voluntad del Padre, que ha recibido de él todo poder, ¿cómo puedo, con toda buena fe, destruir la Monarquía, a la que miro en el Hijo, transmitida a él por el Padre? Lo que digo de ella debe entenderse igualmente del tercer grado, ya que afirmo que el Espíritu no viene de ningún otro más que del Padre por el Hijo»[42].

El Hijo no pone en peligro la unidad del mandato divino, ya que tiene su origen en la sustancia misma del Padre. No es otro Dios, que se sitúe como rival suyo; ni cumple su propia voluntad, sino la del Padre.

Al subrayar que el Hijo proviene «de la sustancia del Padre», Tertuliano busca tan sólo garantizar la primacía de éste. Decir que los tres son uno no significa aún que las tres personas *sean* un solo Dios, sino solamente que *hacen* un solo Dios. Esto basta para mantener la afirmación bíblica de un solo Dios, único y supremo Señor; pero esto no significa aún que los tres existan como uno solo[43].

38. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 3,1: *CCSL* II, 1161.
39. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, *o.c.*, 128.
40. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 3,2: *CCSL* II, 1161.
41. *Ib.*, 4,2: 1162-1163.
42. *Ib.*, 4, 1, 1162; J. MOINGT, TTT, III, 838, 129.
43. Expresión de J. MOINGT, *L'homme qui venait*, *o.c.*, 129.

Las tres comparaciones montanistas

Otra manera de mostrar que el número en Dios no compromete a su unidad es el recurso a ciertas comparaciones. Las encontramos ya en el pasaje del *Apologético* dedicado a la Trinidad[44] pero se desarrollan sobre todo en el *Adversus Praxeam*:

> «La verdadera «emisión» *(probolè)*, guardiana de la unidad, la tenemos diciendo que el Hijo fue proferido fuera del Padre, pero no separado. Porque Dios profirió el Verbo *(Sermo)*, tal como lo enseña el mismo Paráclito, lo mismo que la raíz (produce) la rama, y la fuente el río, y el sol el rayo; porque estas especies son también «emisiones» *(probolai)* de las sustancias de donde salen [...]. Pero ni la rama se separa de la raíz, ni el río de la fuente, ni el rayo del sol, ni tampoco el Verbo *(Sermo)* de Dios»[45].

También los apologistas e Ireneo utilizan imágenes semejantes[46]. Pero bajo la forma en que aquí las leemos, proceden de los montanistas. Éstos se servían de ellas para establecer la existencia distinta del Paráclito (Espíritu Santo) y su pertenencia orgánica a las otras dos personas de la Trinidad. Tertuliano las recoge para mostrar que el Padre y el Hijo son «dos cosas, pero unidas (*conjunctae*) y que se mantienen juntas (*cohaerentes*)». La distinción de las personas se compagina con su unidad sobre la base de una única sustancia[47].

La utilización trinitaria de las comparaciones es la aplicación de un principio que dirige toda la teología de Tertuliano: la afirmación de que «Dios es cuerpo»:

> «¿Quién negará que Dios es cuerpo, aunque Dios es espíritu? Porque el espíritu es un cuerpo de un género propio, en su propia configuración»[48].

Si los seres invisibles tienen un cuerpo por el que Dios puede verlos, con mayor razón lo tendrá Dios mismo. Para Tertuliano, como para los cristianos de su tiempo, lo que no es en cierto modo «corporal» no existe realmente. El cuerpo-espíritu del que se habla es evidentemente una sustancia de orden superior, como conviene a Dios[49]. Dios no puede ser palpado directamente, pero tiene algo que permitiría tocarlo. Por otra parte, el fondo solidario que lo constituye puede comunicarse sin dividirse, y «disponerse» de varias maneras sin menguar y sin aumentar, lo mismo que el alma, que se despliega sin cambiar de masa. Con ese cuerpo pasa lo mismo que con un bloque de metal que ha pasado por una laminadora y que «se ha extendido sin haber aumentado»[50]. La medida (*modulus*) no cambia, pero se ponen de manifiesto sus propiedades, como el color o el brillo, que estaban ocultos.

44. Cf. TERTULIANO, *Apologeticus* 21,12-14: *Budé*, 49-50.
45. ID., *Adv. Praxeam* 8,5: *CCSL* II, 1167; Moingt, *TTT* I, 266.
46. JUSTINO, *Dialogus*..., 61,2; *Padres apologistas*, 409s; *Ib.*, 128,2-4: *Padres apologistas*, 526s; IRENEO, *AH* II,13,5: Rousseau, 176.
47. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 8,6: *CCSL* II, 1168.
48. *Ib*, 7,8: *CCSL* II, 1166-1167; Moingt, *TTT* II, 323.
49. Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, o.c.*, I, 169.
50. TERTULIANO, *De anima* 37,6: *CCSL* II, 840; Moingt, *TTT* III, 943.

Las tres imágenes montanistas de la rama, del río y del rayo de sol ilustran otra constante del pensamiento de Tertuliano, la relación entre lo «oculto» y lo «revelado». Antes de su manifestación, la rama, el río y el rayo de sol existían ya, pero ocultos en la raíz, la fuente y el sol. Igualmente, el número existía en Dios desde siempre, pero sólo apareció con las «economías».

2. Economía y disposición: demostración del número en Dios

Tertuliano utiliza la palabra *oikonomía* (en griego) por primera vez, refiriéndose a la regla de fe al comienzo del *Adversus Praxeam*:

> «En cuanto a nosotros, siempre, pero sobre todo ahora que estamos mejor instruidos sobre el Paráclito, que conduce a la verdad entera, creemos seguramente que Dios es único, pero con un modo de disposición *(dispensatione)* que llamamos «economía» (*oikonomia,* en griego), de modo que ese Dios único tiene también un Hijo, su propio Verbo *(Sermo),* que salió de él»[51].

Tertuliano no introduce la palabra griega *oikonomia* por propia iniciativa, sino que la recibe de los montanistas, que la habían heredado de Asia menor, lo mismo que los monarquianos la palabra *monarchia.* De este modo vincula su exposición con una tradición. La *oikonomia* remite al designio salvífico de Dios, realizado por las misiones del Hijo y del Espíritu. Sin embargo, la traducción latina ordinaria de la palabra era disposición (*dispositio* o *dispensatio*). Pero este último término encierra igualmente otro sentido, directamente relativo a las personas divinas. La economía de las misiones manifiesta una «disposición» en el seno de la única «sustancia» divina, y esta disposición es «trinitaria», lo cual es el objeto principal de la demostración que había que hacer contra Praxeas. La «economía» interesa en el más alto grado a Tertuliano, porque es la manifestación de esta «disposición» intratrinitaria[52].

Alteridad y «disposición»: indicación del número en la sustancia una

Según J. Moingt, la utilización del concepto de disposición, para resolver en el plano metafísico el antagonismo entre el número y la unidad, es una creación original de Tertuliano[53]:

> «No es por la diversidad por lo que el Hijo es otro distinto *(alius)* del Padre, sino por la *distribución;* no por la división, sino por la *distinción* [...]. En efecto, el Padre es la sustancia total *(tota substantia),* mientras que el Hijo es una derivación y una porción de todo *(derivatio totius et portio)* [...]. Con razón se sirvió el Señor de esta palabra *(alius),* en el caso personal del Paráclito, para significar, no la división, sino la disposición, cuando dijo: "Os enviaré otro Paráclito" (Jn 14,16)»[54].

51. Id. *Adv. Praxeam* 2,1: *CCSL* II, 1160; Moingt, *TTT* III, 919.
52. *Ib.*; cf. J. Moingt, *TTT* III, 918-932.
53. J. Moingt, *Ib.*, 887.
54. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 9, 1-3: *CCSL* II, 1168; J. Moingt, *TTT* I, 267.

La «disposición» se refiere a un proyecto con vistas al cual se ordenan unos objetos, unos procedimientos, unas acciones o unas personas. La naturaleza encierra así cierto orden o «disposición». Del mismo modo, «en Dios nada se soporta, puesto que todo lo que viene de él ha sido *dispuesto*»[55]. Pero la disposición puede significar también que se ponen varias cosas en el interior de una misma sustancia, según un orden determinado, en virtud de un movimiento inmanente de auto-despliegue de la sustancia de sí misma en ella misma[56]. Tertuliano expresa el resultado de este despliegue mediante todo un vocabulario sobre la particularidad, en donde encontramos, entre otras, las nociones de grado, de especie y de forma.

La indicación del número por el grado, la especie y la forma

Al comienzo del *Adversus Praxeam*, Tertuliano pone el fundamento de la unidad entre los tres: no hay más que un solo Dios puesto que los Tres provienen del Único (*dum ex uno omnia*); luego expone lo que distingue a los Tres:

> «Son Tres, no por el estatuto sino por el grado, no por la sustancia sino por la forma, no por el poder sino por la especie»[57].

El grado (*gradus*) se refiere a a los objetos situados en una serie[58]. Así, «el Espíritu es tercero a partir de Dios y del Hijo, lo mismo que es tercero el fruto respecto a la rama, a partir de la raíz». Así es como la Trinidad se desarrolla a partir del Padre «mediante *grados* engastados y conjuntos entre sí»[59]. El acento se pone, no en la distancia, sino en el movimiento de salida por el que se asientan los términos de la serie, vinculándose unos por medio de otros con el primero. El Padre tiene y no tiene «grado». Mientras que el Hijo y el Espíritu están ocultos, no hay grado y se habla de «un solo Dios». Aparecen el Hijo y el Espíritu y he aquí que «hacen número» y se le puede atribuir el primer grado al Padre[60]. Es evidente que esta manera de hablar, cuyo carácter «económico» no conviene olvidar, quedará abandonada cuando se considere el misterio trinitario «en sí mismo», y no ya a través de sus manifestaciones *ad extra*.

El aspecto (*species*) expresa lo visible de una cosa, aquello por lo que aparece. En las metáforas trinitarias, se refiere a dos realidades distintas, pero relacionadas entre sí, por ser manifestaciones de una misma sustancia. La fuente y el río son dos aspectos (*species*) de un mismo curso de agua. «Hablaré del sol y de su rayo como de dos cosas y de dos aspectos (*species*) distintos de una sustancia única e indivisible, como Dios y su Verbo (*Sermo*)»[61].

La forma (*forma*) se relaciona igualmente con la manifestación. Esta palabra tomó un sentido muy rico en el siglo III debido a las especulaciones gnósticas. En el *Adversus Valentinianos* de Tertuliano, corresponde a *morphosis*, «conforma-

55. Id., *Adv. Marcionem*, III,2-3: *CCSL* I, 510; J. Moingt, *TTT* III, 872.
56. Cf. J. Moingt, *TTT* III, 930.
57. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 2,4 : *CCSL* II, 1161.
58. Cf. J. Moingt, *TTT* II, 448.
59. Tertuliano, *o.c.*, 8,7: *CCSL* II, 1168; Moingt, *TTT* II, 454.
60. Cf. J. Moingt, *TTT* II, 468.
61. Tertuliano, *o.c.*, 13,10: *CCSL* II, 1176; Moingt, *TTT* II, 445.
62. Tertuliano, *Adv. Valentinianos* 14,1,1.9: *SC* 280, 112; cf. Ireneo, *AH* I,4,1: Rousseau, 40.

ción», en el sentido activo de dar una forma a lo que no la tiene. El *deseo* culpable de la Sabiduría, expulsada del Pleroma, existe primero en estado de sustancia pneumática inacabada, «sin forma». Es informada por primera vez de una forma «según la sustancia»[62]. Existe entonces con una existencia individual, pero sumergida en la ignorancia. Luego recibe del «Paráclito», convirtiéndose hacia él., una nueva forma, la de «según el conocimiento»[63].

La forma se convierte aquí en principio de individuación del ser espiritual[64]. Su utilización es el primer ejemplo de una reflexión sobre la persona como actividad espiritual y como autoposición en el ser por medio del conocimiento. Tertuliano comienza a servirse de ella para precisar el estatuto de las «personas» divinas en el seno de la misma sustancia[65].

Lo mismo ocurre con su recurso a las «emisiones» (*probolai*) de los gnósticos. El sentido que Valentín da a esta palabra le abrirá nuevas perspectivas en la teología trinitaria.

3. De la cristología a la Trinidad eterna

Las cuestiones trinitarias ocupan la mayor parte del *Adversus Praxeam*. Se refieren principalmente al Hijo. Lo mismo que sus predecesores, Tertuliano, sin negar la eternidad del Verbo, sólo lo llama «Hijo» a partir de su «salida» del Padre. Pero empieza a pensar en una generación del Verbo como «Sabiduría» (Prov 8,22) en el interior del Padre.

El nacimiento del Hijo hacia fuera, como «salida» del Padre

La primera mención de la emisión del Verbo hacia el exterior se lee en el *Apologético*[66]. Parece ser que el recurso a la idea de emisión (*probolè*) tenía ya curso en la Iglesia por esta época. Cuando, según los datos del *Adversus Praxeam*, los monarquianos le reprochan que habla de «emisiones», Tertuliano responde que tiene derecho a utilizar todo lo que pertenece al patrimonio de la verdad. Se sirve de ella para probar que el Verbo fue verdaderamente engendrado: «El Verbo de Dios ¿fue engendrado o no? Lucha conmigo en este terreno. Si fue engendrado, reconoce la «emisión» (expresión) de la verdad»[67]. La emisión, que significa una «salida hacia fuera», demuestra la distinción numérica.

Pero vale la pena observar otro punto de vista. Tertuliano, siguiendo a Ireneo[68] ha visto muy bien la diferencia que existe entre Ptolomeo, para quien las emisiones se hacen en el exterior de Dios (o sea, del Abismo), y Valentín, que las sitúa en el interior del Pleroma:

63. Tertuliano, *Ib.* 16,2: *SC* 280, 118; cf. Ireneo, *AH* I,4,5: Rousseau, 42.
64. Cf. J. Moingt, *TTT* II, 510.
65. Cf. *Ib*, 510 y 513.
66. Tertuliano, *Apologeticus* 21,14: *Budé*, 50.
67. Id., *Adv. Praxeam* 8: *CCSL* II, 1167.
68. Ireneo, *AH* II, 13 y 17.

> «Ptolomeo, a su vez, siguió [el camino trazado por Valentín]: distinguió nominal y numéricamente los eones, considerándolos como sustancias personales *(in personales substantias)*, pero situadas fuera del Dios [el *Propatôr*], mientras que Valentín los había incluído en la totalidad misma de la divinidad, a título de pensamientos, de sentimientos y de emociones» [69].

Valentín concibe el Pleroma como una plenitud cuya riqueza se desarrolla dentro de ella misma. Tertuliano es el primero en comprometerse por este camino. Lo hace concretamente meditando en el alma, que tiene en sí misma las riquezas de sus potencias y facultades. En este contexto, empieza a distinguir dos «momentos» en la generación del Hijo: el acto maternal por el que el niño es «dado a luz» y el acto paterno por el que antes es «engendrado» en el seno de la madre:

> «Fundado primero por Dios *(conditum ab eo)* para la obra de pensamiento bajo el nombre de Sabiduría: "El Señor me fundó como principio de sus caminos" (Prov 8,22), fue luego engendrado *(dehinc generatus)* para la obra efectiva: "Cuando adornaba el cielo, yo estaba junto a él"; a partir de entonces [...] fue hecho Hijo, Primogénito *(primogenitus)* en cuanto que fue engendrado antes de todas las cosas, Hijo único *(unigenitus)* en cuanto que es el único engendrado por Dios, en el sentido propio de la palabra *(proprie)*, de la vulva de su corazón *(de vulva cordis ipsius)*, como lo atestigua el mismo Padre (Sal 44,2)»[70].

Tertuliano se interesa en primer lugar por el nacimiento como emisión hacia fuera (*de vulva cordis*) debido a la lucha contra el modalismo. De la generación «por dentro» dice muy poco. Pero se ha vislumbrado una nueva perspectiva.

La generación del Hijo en el interior del Padre, como Sabiduría

En el *Contra Hermogenem*, Tertuliano admite ya, sobre la base de Prov 8,22, que la Sabiduría es anterior a la creación, pero niega que sea eterna. Lo que lo demuestra no es la fórmula: «Hubo un tiempo en que el Hijo no era»[71]. El hijo del que aquí se trata no es el hijo de Dios, sino Adán[72]. Tertuliano niega la eternidad de la Sabiduría, porque le atribuye un origen. Pues bien, «lo que es nacido o hecho no es eterno, ya que está sujeto a un fin lo mismo que a un comienzo»[73]. El que proviene de otro tiene necesariamente un comienzo. Tener un comienzo es el signo de la dependencia en el ser. Arrio razonará de la misma forma, y sacará de aquí la conclusión de que el Verbo es una criatura. El pensamiento de Tertuliano se abre a perspectivas muy distintas.

En el *Adversus Praxeam*, el autor declara que, aun cuando Dios no hubiera enviado todavía a su Verbo (*Sermo*), «lo tenía dentro de sí mismo, con y en su razón, meditando y disponiendo silenciosamente consigo lo que pronto habría de

69. TERTULIANO, *Adv. Valent.* 4, 2: *SC* 280, 87; cf. IRENEO, *AH* II, 13,5-6: Rousseau, 175-176.
70. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 7,1: *CCSL* II, 1165; Moingt, *TTT* III, 1052; cf., p. 1056.
71. ID., *Contra Hermogenem* 3,4: *CCSL* I, 399.
72. Cf. J. MOINGT, *TTT* III, 1030-1031.
73. TERTULIANO, *o. c.*.,7,2: *CCSL* I, 402-403; cf. J. MOINGT, *TTT* III, 1039-1040.

decir por el Verbo»[74]. La analogía con el discurso tiene aquí como objetivo acreditar la idea de un segundo interlocutor en Dios:

> «De este modo el discurso es en cierto modo segundo dentro de ti [...]. ¡Cuánto más plenamente ocurre lo mismo en Dios, de quien tú eres imagen y semejanza! Por tanto, puedo pensar sin caer en la temeridad que Dios, incluso en ese momento, antes de la constitución del universo, no estaba solo: tenía en sí mismo la Razón y en ella el Verbo *(Sermo)*, a quien hacía segundo a partir de sí mismo, agitándolo dentro de sí mismo»[75].

Estas reflexiones no tienen a los ojos de Tertuliano más que una importancia relativa. Sirven solamente para mostrar que es posible imaginar en Dios una presencia segunda, de la que nuestro discurso interior no es más que una imagen lejana. Los argumentos decisivos están sacados de la Escritura. Esto no impide que con ocasión de la Escritura (Prov 8,22) se esboce una reflexión propiamente teológica.

La «procesión» del Espíritu Santo

Tertuliano no habla de la «procesión» del Espíritu Santo en el sentido actual, intra-trinitario, de este término. No habla expresamente de su origen, sino que extiende sistemáticamente al Espíritu Santo lo que se dice del Hijo[76]. Se repetirá a menudo este proceso, especialmente en Atanasio de Alejandría y en los Capadocios.

Las metáforas que presentan a los Tres en un movimiento de exteriorización no se refieren a las procesiones eternas, sino a las acciones divinas en el exterior, empezando por la de la creación:

> «Puesto que ya había junto a Dios una segunda persona, su Verbo *(Sermo)*, y una tercera, el Espíritu en el Verbo, [...] Dios hablaba con ellos con quienes hacía al hombre (Gn 1,26) y a quien lo hacía semejante, al Hijo que tenía que revestirse de hombre, y también al Espíritu que tenía que santificarlo; les hablaba como a sus ministros y asistentes, en virtud de la unión de la Trinidad»[77].

Este texto muestra bien la posición del Espíritu Santo en la «disposición» intratrinitaria. Está «en el Hijo» lo mismo que el Hijo estaba «en el Padre» antes del tiempo. Pero la distinción ya ha tenido lugar, puesto que el Padre habla igualmente con el Espíritu. Ha salido del Padre, pero sigue estando todavía en el Verbo. Desde esa etapa, el Espíritu forma número con el Padre. Por tanto, no hay que aguardar a Pentecostés para admitir su existencia distinta. ¿Puede fijarse el momento en que el Espíritu «sale» del Hijo y de este modo se distingue igualmente de él? Según el *Adversus Praxeam*, el Espíritu ha sido enviado por Cristo, después de subir al cielo. Pero estaba ya presente en los profetas para preparar la venida de Cristo. Un pasaje, que ya hemos visto del mismo libro, habla de su «procedencia del Padre por el Hijo, *a Patre per Filium*:

74. Id., *Adv. Praxeam* 5,4: *CCSL* II, 1164; Moingt, *TTT* III, 1044.
75. *Ib.* 5,6-7: *CCSL* II, 1164; Moingt, *TTT* III, 1049-1050.
76. Cf. *Ib.*: J. Moingt, *TTT* III, 1063.
77. *Ib.*, 12,3: *CCSL* II, 11173; Moingt, *TTT* III, 1063.

«Pero yo, que no hago venir al Hijo de ninguna parte más que de la sustancia del Padre. [...] ¿cómo puedo, con toda buena fe, destruir la Monarquía?[...] Lo que digo de ella debe entenderse igualmente del tercer grado, ya que afirmo que el Espíritu no viene de ningún otro más que del Padre por el Hijo»[78].

Algunos historiadores han visto en este texto el primer testimonio conocido sobre la procesión del Espíritu, en el que se dice ya «del Padre por el Hijo» y se anuncia la procesión «del Padre y del Hijo»[79]. Pero en este pasaje no se trata directamente más que de las relaciones de autoridad entre el Padre y las otras dos personas de la Trinidad.

Es verdad que Tertuliano pone en el trasfondo de estas relaciones la procedencia del Hijo «a partir de la sustancia del Padre», que extiende al Espíritu «por medio del Hijo». Las relaciones con el Padre se sitúan así en el plano de la sustancia: «Afirmo que el Espíritu no viene de ningún otro más que del Padre por el Hijo». El Espíritu proviene ciertamente de la sustancia del Padre. Pues bien, si esto es así, es gracias al Hijo, *per Filium*. Por tanto, éste no es extraño al proceso. Pero no hay nada que permita decir que desempeñe un papel activo. El canal recibe ciertamente el agua a través del río, pero no es el río el que produce el agua, sino la fuente, es decir, el Padre. La fórmula de Tertuliano, por consiguiente, no carece de interés, pero sólo desde muy lejos anuncia al concilio I de Constantinopla (año 381) y su fórmula «procede del Padre»[80].

¿Una Trinidad (solamente) económica? La tesis de Harnack

La teología de Tertuliano se basa en una correspondencia entre la economía y el misterio trinitario. Ésta ha sido fuente de malentendidos. Jugando con la correspondencia entre *dispositio* y *oikonomia*, algunos han reducido la «disposición» interna de la Trinidad a no ser más que el resultado de lo que se llevó a cabo en las economías.

En el origen de esta interpretación está la tesis de Harnack, según la cual los apologistas, y sobre todo Tertuliano, habrían transformado el monoteísmo judío primitivo en un triteísmo helenizado, cuya prueba más patente sería el empleo de *oikonomia*. Según esta tesis, la sustancia divina, que en su origen es «una», se diversifica por la «salida» del Hijo y luego del Espíritu, en las economías. La unidad original se convierte en «trinidad económica». Los «tres Dioses» que resultan de esta *disposición* de la sustancia divina en el tiempo no son, sin embargo, más que «manifestaciones temporales», ya que, al final de los tiempos, el Hijo entregará todas las cosas al Padre, la distinción se borrará y todo volverá a la unidad primitiva, como en el Pleroma de los gnósticos[81]. En esta perspectiva, la sustancia divina conoce un desarrollo histórico en favor de la economía, pero esto no es más que apariencia, ya que al final no queda nada de ella. Se llega así a la paradoja de que el mayor adversario del modalismo se ha hecho también él modalista.

78. *Ib*, 4,1: *CCSL* II, 1162: Moingt, *TTT* I, 265: cf. *supra* 151, nota 42.
79. Cf. J. MOINGT, *TTT* III, 1067.
80. *DzS* 150.
81. Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1909. t. I., 575-582; t. II, 298-300; tesis discutida por J. Moingt, *TTT* III, 892.

En realidad, en Tertuliano las personas divinas existen plenamente constituidas desde el primer instante de la creación, ya que es por este título como toman parte en ella[82]. Las economías no realizan la distinción de las personas, pero la manifiestan. La pluralidad sale de la unidad numerosa, y no de la singularidad; sale de ella porque estaba contenida en ella; se mantiene allí, porque la unidad estaba ya dispuesta ella misma en varios, y por ninguna otra razón. La *disposición* es una de las palabras clave que resumen esta paradoja[83].

El origen eterno del Hijo y del Espíritu

La existencia eterna de los Tres aparece tan sólo progresivamente en Tertuliano. En el *Contra Hermogenem*, se pregunta por el «comienzo» que precede a la creación. Sin hablar aún de la «generación eterna» del Hijo, orienta ya su pensamiento en este sentido mediante una reflexión interesante sobre la noción de «comienzo». Precisa que el comienzo del que habla Prov 8,22 no implica la temporalidad:

> «La divinidad viva y auténtica no la establecen la novedad ni la antigüedad, sino sólo la verdad. La eternidad no supone el tiempo. Es ella misma la totalidad del tiempo [...]. Dios es tan extraño al comienzo y al final como al tiempo, juez y medida del comienzo y del fin»[84].

Tertuliano da un paso más en el *Adversus Praxeam*, afirmando que la Sabiduría estaba ya «en Dios», antes de haber sido «constituida con vistas a las obras» de Dios:

> «Antes de todas las cosas Dios estaba solo, siendo él solo para sí el mundo y el lugar y todo. Solo, porque fuera de él no había nada más por fuera. Sin embargo, no estaba solo en aquel momento, ya que con él estaba aquel que está en él, su Verbo *(Ratio)*. Porque Dios es racional *(rationalis)*[85].

El hecho es que el Hijo y el Espíritu Santo son pensados en relación con la creación. Al final de su investigación, Tertuliano admite ciertamente que, antes de la «salida» del Verbo como «pronunciación» al exterior, hay una generación del Verbo que se hace dentro, mediante una operación intelectual. Pero el objeto de esta operación es pensar el mundo[86].

Entonces se plantea la cuestión: «¿Desde cuándo?». La respuesta es: «Desde siempre». Aquí es donde interviene un principio, claramente expuesto en el *Adversus Marcionem:* la intención creadora de Dios es eterna. El acto de su inteligencia y la disposición de su bondad no están sujetos a ningún comienzo:

> «La bondad suprema [del Creador] que, evidentemente, no es repentina, no es obra de un estímulo accidental y provocado desde fuera, como si hubiera que referir su origen al momento en que se puso a crear. En efecto, si es ella la que estableció el momento a partir del cual se puso a crear, no tuvo ella misma comienzo, puesto que lo produjo.

82. Cf. J. MOINGT, *Ib*, 914.
83. *Ib.*, 880, 887-889, 931.
84. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* I,8,2-3: *SC* 365, 137.
85. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 5,2: *CCSL* II, 1163; Moingt, *TTT* III, 782.
86. Cf. J. MOINGT, *Ib*, 1045.

> Su bondad no estuvo sometida al tiempo, ya que es anterior al término, pues creó el tiempo [...]. Habrá que concebirla como eterna, innata en Dios, perpetua, y por eso mismo digna de Dios»[87].

Tertuliano no insiste en la eternidad del Hijo y del Espíritu Santo, porque no se imagina que pueda haber reparos contra ella. Se da la razón de ello en este gran texto del *Adversus Marcionem* sobre la bondad eterna de Dios. No era concebible que Dios existiera sin razón. «Era menester» que no sólo existiera él mismo, sino que existiera todo lo que vemos que ha salido de él para conocerlo, y él «da razón» de haber creado el mundo[88].

Tertuliano, precursor en cristología

Tertuliano es un testigo de la fe en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre. Se plantea expresamente esta cuestión en la controversia con Praxeas: «Entonces, ¿quién nació de María? (a saber, ¿el Padre o el Verbo?). Tertuliano responde: «El Verbo»[89].

Entrando en la lógica del amor salvador, rechaza el docetismo de Marción, que se negaba a admitir un nacimiento humano verdadero para Cristo:

> «Tú desprecias, Marción, ese objeto natural de veneración; ¿pero cómo has nacido tú? [...]. Cristo, por lo menos, amó a ese hombre, a ese coágulo formado en el seno entre las inmundicias [...]. Así, al mismo tiempo que al hombre, amó su nacimiento, amó su carne. No se puede amar a un ser sin amar al mismo tiempo lo que hace que ese ser sea»[90].

Mantiene contra todo y a pesar de todo el escándalo de la cruz, llevando la paradoja hasta poner la locura de la cruz como un índice positivo en favor de su credulidad:

> «No puedes ser sabio si no eres loco en este mundo, creyendo en las locuras de Dios [...]. ¿Por qué destruir esta infamia necesaria a la cruz? [...]. ¿Fue crucificado el Hijo de Dios? Yo no tengo vergüenza, puesto que hay que tener vergüenza. ¿Murió el Hijo de Dios? Hay que creer en ello porque es absurdo. Fue sepultado, resucitó: esto es cierto, porque es imposible[91].

Se defiende igualmente la integridad de la naturaleza humana. Tertuliano enseña la existencia de un alma en Cristo. El hombre no puede existir sin la unión del alma y del cuerpo[92]. Por eso mismo, en Cristo «encontramos su alma y su carne designadas con palabras claras y directas, es decir, su alma como alma, su carne como carne[93]. «Tomó las dos sustancias del hombre, la carne y el alma»[94]. Tertuliano utiliza ya, incidentalmente, el argumento soteriológico para probar la existencia de un alma verdadera en Cristo:

87. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* II,3,3-5: *SC* 268, 33.
88. Cf. J. MOINGT, *TTT* III, 1071-1074, que cita varios textos del *Adv. Marcionem* I-II.
89. TERTULIANO, *Adv, Praxeam* 27,6: KCCSL II, 1199.
90. ID., *Caro Christi* 4,2-3: *SC* 216, 223-225.
91. *Ib.* 5,1-4: *SC* 216, 227-229.
92. ID., *De resurrectione* 40,22-3: trad., M. MOREAU, *PF*,102; cf. J. MOINGT, *TTT* II, 419.
93. ID., *Caro Christi* 13,4:*SC* 216, 267.
94. ID., *Adv. Praxeam* 16,4: *CCSL* II, 11181.

«Cristo tomó el alma en sí mismo para salvar el alma [...].Como había decidido salvar nuestras almas por la que él tomo [...], tenía que tomarla como nuestra, es decir, de la misma forma que la nuestra»[95].

El *Adversus Praxeam* tiene un capítulo dedicado a la encarnación. Tertuliano afirma en él que el Verbo se hizo carne «sin trasformarse en la carne». Para descartar esta «trasformación» (*transfiguratio*), intenta probar que la unión de Dios y del hombre Jesús se hizo «sin confusión»:

«Vemos [en Cristo] una doble constitución *(statum)*, que no es confusión, sino conjunción *(non confusum, sed conjunctum)* en una única persona, Dios y el hombre Jesús *(in una persona deum et hominem Jesum)*[96].

La expresión «sin confusión» la recogerán León Magno y el concilio de Calcedonia. Otra palabra, *proprietas*, «realidad particular», «propiedad», confirma la distinción en Cristo:

«La realidad particular *(proprietas)* de una y otra sustancia se mantuvo de tal forma que el Espíritu, por una parte, realizaba en él lo que le era propio *(res suas)*, virtudes, prodigios y signos, mientras que la carne por otra parte cumplía con su obligación en las pasiones [...]. Como las dos sustancias actuaban distintamente, cada una según su constitución *(in statu suo)*, por eso a cada una le correspondían sus propias obras y resultados»[97].

Este pasaje ilumina el sentido de la expresión «Dios y hombre en una sola persona». Está lejos de expresar todavía la unión hipostática, es decir, la unión del hombre con el Hijo de Dios en la unidad de un solo ser concreto. El término de persona no traduce todavía un concepto metafísico de la persona. La cristología de Tertuliano se inscribe en una línea de pensamiento que suena un tanto a nestorianismo: Dios y el hombre se confunden tan poco que representan más bien dos sujetos yuxtapuestos, a los que se atribuyen dos series distintas, una divina y otra humana[98]. Se comprende que esta teología, presentada en el concilio de Calcedonia por los representantes de León, suscitara cierta perplejidad en el ánimo de los Padres griegos[99].

4. Sustancia y persona: la aportación de Tertuliano

Primer teólogo que se expresó en latín, Tertuliano forjó unas 900 palabras nuevas o cargadas de nuevos significados[100]. De esta manera marcó la historia del dogma en Occidente. Pero sobre todo se mantendrán dos palabras suyas: sustancia y persona.

95. Id., *Caro Christi* 10,1 y 3: *SC* 216, 257.
96. Tertuliano, *Adv., Praxeam* 27,11: *CCSL* II, 1199.
97. *Ib.* 27,11-13: *CCSL* II, 1199-1200: Moingt, *TTT* II, 525.
98. Cf. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu, o.c.*, 135-136.
99. Cf. *Acta Concilii Chalcedonensis*, III sess., §25-26: trad. A. J. Festugière, P. Cramer, Genève 1983, 38.
100. B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 156.

Sustancia. – Tertuliano fijó de inmediato «si no el sentido, al menos el uso de sustancia (*substantia*) en el terreno trinitario»[101]. Utiliza este término unas cuatrocientas veces. En teología, la palabra subraya que el Hijo existe realmente. Por este motivo, está en el corazón de la controversia con los modalistas. El Hijo existe según la misma sustancia, pero no es sustancia por el mismo título que el Padre, ya que la recibe de él. Sólo el Padre tiene la totalidad de la sustancia divina (*summa substantia, tota substantia*), sustancia viva y fecunda que se comunica sin dividirse. El Hijo no es más que una derivación (*derivatio totius et portio*). Tertuliano defiende ya la unidad de sustancia, pero no la concibe aún en el sentido de Nicea.

Persona. – Tertuliano utiliza unas cien veces la palabra «persona» (*persona*). Cinco empleos, todos ellos en el *Adversus Praxeam*, se refieren a la Trinidad[102]. Esta palabra no tiene todavía en él el sentido fuerte que tomó a continuación. *Designa* lo que hay de «numeroso» y de distinto en Dios, pero no lo *significa*. Se dice la persona tal como se la percibe, pero no tal como se la debería concebir, en sí misma y para sí misma.

Sin embargo, la aportación de Tertuliano resulta importante en este punto. «Su principal título de gloria es haber opuesto la Trinidad de las Personas a la unidad de la sustancia. Vio la necesidad de reservar una palabra para expresar lo que hay en Dios de común y de único, y otra palabra para lo que es distinto y numeroso. No es una simple cuestión de palabras, sino de reflexión»[103].

Sustancia y persona aparecen juntas en algunas fórmulas cortas, densas en significado teológico. Recordaremos especialmente dos, de una forma un tanto modificada:

a) – «*Una sola sustancia en tres que se mantienen juntos» (Tertuliano)*[104]. – «*Una sola sustancia en tres personas*» (fórmula clásica). La primera fórmula figura en un pasaje en donde se encuentra igualmente la apalabra «persona»:

> «Son dos, a título de la persona y no de la sustancia, bajo la relación de la distinción y no de la división. En todas partes mantengo una sola sustancia en tres que se mantienen juntos (*unam substantiam in tribus cohaerentibus*)»[105].

El contexto muestra que la «cohesión» no es de orden intratrinitario, sino económico: los Tres están asociados en la misma obra de la creación (Gn 1,26). Pero en otros lugares la expresión «estar en cohesión» (*cohaerentes*) tiene una dimensión ontológica y demuestra que Tertuliano hacía ya de la palabra «persona» un uso «reflejo e intencional»[106].

b) – «*Dios y el hombre Jesús en una sola Persona*» - «*Dos sustancias en una sola Persona*» (fórmula clásica). Esta segunda fórmula utiliza en cristología un vocabulario empleado en teología trinitaria. Su sentido no es aún el de Calcedonia, pero se ha encontrado ya la fórmula para expresarlo.

101. J. Moingt, *TTT* II, 399.
102. *Ib.*, IV, 149.
103. *Ib.*, II, 646.
104. Tertuliano, *Adv. Praxeam* 12,7: *CCSL* II, 1173.
105. *Ib*, 12,6-7.
106. J. Moingt, *TTT* II, 636-639.

No es por su contenido como las dos fórmulas de Tertuliano prefiguran los desarrollos ulteriores. Tienen un interés histórico en la medida en que Tertuliano comienza a integrar ciertas palabras en un *lenguaje* puesto al servicio de una *reflexión*. Al margen de la defensa del número en Dios y del tema fundamental de un Dios uno, «solo», pero que sin embargo no está solo, sino que es también en su unidad un «Dios numeroso» (J. Moingt); el trabajo sobre las fórmulas teológicas es una aportación capital de Tertuliano a la historia del dogma.

IV. ORÍGENES Y LA TEOLOGÍA DEL VERBO DE DIOS

A comienzos del siglo III nos encontramos con dos autores que toman el relevo de la reflexión cristiana en Oriente: Clemente de Alejandría (en torno a 150-215) y Orígenes (185-254), representantes eminentes, el segundo sobre todo, de la «escuela de Alejandría». Esta expresión designa una teología, marcada por un cierto platonismo, que sigue una exégesis alegórica, y, en cristología, la prioridad concedida al Verbo de Dios.

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo:* ed. M. Merino-E. Redondo, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Protrepticon:* ed. C. Mondésert, *SC* 2bis, 1976; *Stromata:* I-II, ed. C. Mondésert y M. Caster: *SC* 30. 38, 1951-1954; V, ed. A. Le Boulluec y P. Voulet, *SC* 278-279, 1981; *Excerpta Theodoti,* ed. F. Saignard: *SC* 23, 1948.

ORÍGENES, *De Principiis* I-IV, ed. H. Crouzel y M. Simonetti, *SC* 252, 253, 268, 269 y 312, 1978-1980; otra traducción: ORÍGENES, *Peri Archôn,* por M. Harl, G. Dorival y A. Le Boulluec, Éd. Augustiniennes, Paris 1976. – *Comm. in Johannem,* ed. C. Blanc, I-V: SC 120; VI y X: *SC* 157; XIII *SC* 222; XIX y XX: SC 290; XXVIII y XXXII: SC 385, 1966-1992. – *Hom. in Jeremiam,* ed. P. Husson y P. Nautin, *SC* 232,238, 1976-1977. – *Coll. cum Heraclide,* ed. J. Scherer, SC 67, 1960. – *Contra Celsum* I-VIII, ed. M. Borret, *SC* 132, 136, 147, 150, 227 (index), 1967-1976. – *Comm. in Cant.* I-IV, trad. A. Velasco Delgado, Ciudad Nueva, Madrid 1994. - GREGORIO EL TAUMATURGO, *Actio gratiarum ad Origenem,* seguido de Epist. *Origenis ad Gregorium,* ed. H. Crouzel, SC 248, 1969; *Philocalia,* ed. E. Junot, SC 226-302, 1976-1983.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: C. MONDÉSERT. *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture,* Aubier, Paris 1944. – J. MOINGT, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie: RSR* 37 (1950) 195-251, 398-421, 535-564; 38 (1951) 82-118. – A. MÉHAT, *Études sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie,* Seuil, Paris 1966.
H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène,* Abbaye St Pierre, Steenbrugge 1971; Supplément I, 1982. – J. DANIÉLOU, *Origène,* La Table Ronde, Paris 1948. – F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène,* Aubier, Paris 1951. – H. U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène,* Cerf, Paris 1957; ID., *Esprit et Feu* I-II, Cerf, Paris 1959-1960. – M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Seuil, Paris 1958. – H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Aubier, Paris 1956; ID., *Origène et la «Connaissance mystique»,* DDB, Paris 1061; ID. *Origène,* Lethielleux, Paris 1985. – P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène,* Desclée et Cie, Tournai 1960. – G. GRUBER, *ZOE, Wesen, Stu-*

fen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, M. Hüber Verlag, München 1962. – J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinizaciíon de los seres racionales según Orígenes,* P. I. O., Roma 1970. – P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* Beauchesne, Paris 1977. – M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène,* Beauchesne, Paris 1989.

1. Orígenes y los comienzos de la teología sabia

Un precursor: Clemente de Alejandría

Antes de Orígenes, Clemente de Alejandría, responsable de la Escuela catequética de esta ciudad, es un hombre de gran cultura que contribuyó a dar a la teología un primer estatuto científico. Clemente se sitúa en la línea de los apologistas, pero especula más que ellos sobre el título de Verbo (*Logos*) atribuido a Cristo. No afirma todavía la generación eterna y, como los apologistas, pone en relación estrecha esta generación «antes del tiempo» con la «creación». «La generación del Hijo se presenta sin duda como el primer caso por el que Dios limita su infinitud para realizar la obra creadora»[107]. De Filón de Alejandría († 54) recoge una idea que se vuelve a encontrar en Orígenes: el Padre es incognoscible porque es absolutamente uno, mientras que el Hijo se manifiesta porque comprende cierta multiplicidad:

> «El Hijo no es completamente uno, en cuanto Uno, ni completamente múltiple, en cuanto partes, pero de alguna manera es Uno-todo *(hen panta)* [...]. Por eso es llamado Alfa y Omega[108].

La influencia del platonismo y del medio-platonismo aparece en esta manera de concebir al Hijo-Verbo como un intermediario entre el Padre transcendente, por encima de todo, y al mundo de aquí abajo como marcado por lo múltiple. Pero el fondo del pensamiento es de inspiración cristiana y se refiere a un Dios que es Amor:

> «Dios es Amor y se nos ha hecho visible por amor. Lo que hay de inefable en él es el Padre. El gran signo que da de su amor es que él lo ha engendrado de sí mismo. Y ese fruto nacido del amor es el amor»[109].

Fisonomía teológica de Orígenes

Pero es sobre todo Orígenes el que ha marcado esta época. Fue, con Plotino, el espíritu más universal de su tiempo. Comparada con su obra, la de sus predecesores da la impresión de ser un simple preludio[110]. Ayudó a la Iglesia a abrirse al mundo y a sus interrogantes. Reorganizó la escuela de Alejandría para hacer de

107. J. Daniélou, *Message évangélique,o.c.,* 342; cf. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoti libris* 19-20: *SC* 23, 93 y 97.

108. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV,25,156,1-2: citado por J. Daniélou, *ib.*, 339.

109. Id., *Quis dives salvetur* 37,-1-4: *PF* 9,642: citado y comentado por J. Daniélou, *ib.*, 337.

110. H. von Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia.* I. *Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 53.

ella un lugar de investigación teológica. Es el iniciador de la «crítica textual» de la Biblia con la realización de los *Hexapla*, inmensa recopilación en seis columnas del texto de los Setenta, del texto hebreo, de su trascripción en letras griegas y de otras tres versiones griegas (Áquila, Símmaco y Teodoción). Su obra inmensa se ha perdido en parte o se ha conservado sólo en traducciones latinas. Criticado ya mientras vivía, objeto de controversia después de su muerte, será condenado en el V concilio ecuménico Constantinopolitano II (año 553)[111]. Pero los trabajos de H. U. von Balthasar, H. de Lubac, J. Daniélou y H. Crouzel lo han rehabilitado notablemente, subrayando la ortodoxia de su fe, prescindiendo de su teoría de la preexistencia de las almas. Su «subordinacianismo» se debe a un fenómeno que toca a todos los Padres antenicenos. Ha sido citado ocho veces por el concilio Vaticano II, signo de su aprecio indiscutible[112].

El *Tratado de los principios (Peri Archôn)*, que lo hizo sospechoso de herejía, no existe más que en una traducción latina de Rufino, con algunos raros fragmentos griegos, algunos de los cuales proceden del dossier anti-origeniano de Justiniano (año 543). Su otra gran obra es el *Comentario a san Juan*, del que sólo quedan 9 libros de los 32 que debieron escribirse. Entre sus obras figuran también el *Comentario al Cantar de los cantares*, los 8 libros del *Contra Celso* y el corto *Coloquio con Heráclides*, recientemente descubierto (1941).

Regla de fe y teología sabia

Orígenes comienza el *Tratado de los principios* declarándose que la verdad es el mismo Cristo, que dijo:«Yo soy la Verdad» (Jn 1,14)[113] y que habló por los profetas y los apóstoles. La enseñanza de estos últimos se transmite en la Iglesia. Orígenes la llama «tradición apostólica» y expone su contenido en estos nueve puntos:

1. Un solo Dios, creador de todas las cosas;
2. Cristo Jesús, su encarnación, su muerte, su resurrección y su ascensión al cielo;
3. El Espíritu Santo, que habló por los profetas;
4. El alma y la vida eterna;
5. La resurrección de los muertos;
6. El libre albedrío;
7. Los ángeles, buenos y malos;
8. El comienzo del mundo;
9. La inspiración divina de las Escrituras[114].

Si los tres primeros puntos se encuentran en las reglas de fe anteriores, los seis últimos son nuevos y atestiguan cierta libertad en la formulación de la regla de fe.

111. Cf. *Infra*, 327-331.
112. Cf. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edic. bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993, 1201 (Índice de fuentes).
113. ORÍGENES, *De Principiis*, pról. 1: *SC* 252, 77.
114. *Ib., pról.* 2,4-8: *o.c.*, 79-87.

El prólogo del libro contiene igualmente lo que podríamos llamar la «carta» de la teología sabia. Orígenes distingue dos terrenos, el de los datos claros de la fe, destinados a todos los creyentes, y el de las cuestiones que dejaron abiertas los apóstoles:

> «Los santos apóstoles, cuando predicaron la fe en Cristo, trasmitieron a todos los creyentes [...] todo lo que juzgaron necesario. Pero dejaron la tarea de buscar las razones de sus afirmaciones a los que merecieran los dones más eminentes del Espíritu (cf. 1 Cor 12,8) [...]. De otras realidades afirmaron su existencia, pero no hablaron de su manera de ser ni de su origen, seguramente para que a continuación los más celosos tuvieran en qué ejercitarse por amor a la sabiduría»[115].

Orígenes se consagró con decisión a esta búsqueda, con la preocupación de organizar «en un solo cuerpo» los datos de la Escritura y las conclusiones «descubiertas al buscar la consecuencia lógica y al seguir un recto razonamiento»[116].

Preexistencia de las almas y Misterio pascual

De una forma desconcertante para un hombre de hoy, Orígenes organiza su pensamiento en torno al esquema de la caída de las almas y de su ascensión: «al alejarse [el espíritu o] la inteligencia (*mens - noûs*) de su estado y de su dignidad, se hace y es llamada alma; si se convierte y se corrige, vuelve a ser inteligencia» o espíritu[117]. Esta caída implica la creencia en la preexistencia de las almas, que viene de Platón, pero que Orígenes leía también en algunos escritos judíos[118]. Las almas, que tuvieron un comienzo, existieron en Dios antes de su venida a este mundo. Sacaban de él la incorruptibilidad por medio de la contemplación, que las convertía en «espíritus» (*nouses* o *pneumata*). Al apartarse de Dios y caer, el alma (*psychè*) se «enfría» (juego de palabras con *psychros*, frío). Queda despojada de sus privilegios, pero sigue siendo un centro de libertad, capaz de seguir escogiendo el Bien. Por eso Cristo, en un designio de salvación, realizó por amor un movimiento de bajada (*kenosis*, cf. Flp 2) y de reascensión (resurrección). Llegando hasta el hombre caído en lo más bajo, recorrió todos los grados de existencia de progresión hacia arriba. Dispuso en sí mismo todas las «virtudes» por las que el hombre puede volver al Padre:

> «Nuestro Salvador, a quien «Dios destinó de antemano a ser víctima de propiciación» (Rom 3,25) se hace muchas cosas *(ta polla),* quizás incluso todo lo que espera de él toda criatura capaz de recibir la liberación.
>
> El Salvador es el primero y el último, no porque no esté en el medio, sino que [se habla] de las extremidades para que quede claro que se hizo todas las cosas»[119].

Este esquema tiene sus raíces en el misterio pascual. Subir de nuevo al Padre conformándose con Cristo mediante la práctica de las «virtudes» es conformarse con el Cristo resucitado:

115. *Ib.*, 3: *o.c.*, 79-81.
116. *Ib. pról.* 10: *o.c.*, 89.
117. *Ib.*, II,8,3: *o.c.* 349.
118. Cf. Cf. la «Oración de José», citada por ORÍGENES, *Comm. in Joh.* II,31 (25), §1881-190: *SC* 120, 335-337.
119. ORÍGENES, *Comm. in Joh.* I,20 (22), § 119: *o.c.*, 123; cf. I,31 (34), § 219: *o.c.*, 167.

> «Son, pues, los santos, imagen de la Imagen, porque el Hijo es la Imagen. Manifiestan la filiación al haberse configurado con el cuerpo glorioso de Cristo y asimismo con aquel que está en el cuerpo»[120].

El *Comentario a la Carta a los romanos* habla incluso de «dos resurrecciones», la primera de las cuales es el movimiento de decisión y de fe por la que escogemos «las cosas del cielo»:

> «La resurrección puede comprenderse en un doble sentido: una, por la que «resucitamos» de las cosas terrenas, en espíritu, gracias a nuestra decisión y a la fe; por ella pensamos en las cosas del cielo y buscamos las cosas venideras; la otra es la resurrección general de todos, que tendrá lugar en la carne»[121].

El misterio pascual se actualiza, por tanto, en los que se sepultaron con Cristo para resucitar con él cada día, preparando así la «tercera Pascua»[122] que será el tercer Día en el nuevo Cielo y en la nueva Tierra. Porque la resurrección de Cristo abarca el misterio de la resurrección del cuerpo del Cristo entero[123].

En este contexto es en el que deben comprenderse ciertas fórmulas de Orígenes que tienen un colorido «doceta». Ocurre que dice con frecuencia que el hombre espiritual ya no es hombre[124]. Con esto se niega solamente a definir al hombre por su estatuto actual, para no considerarlo más que a partir de aquello que habrá de ser en la nueva creación. Distingue dos polos entre los cuales se desarrolla un espacio para ese devenir:

> «Hay que buscar si existe, en los asuntos humanos, un estado intermedio entre «el Verbo que se hizo carne» (Jn 1,14) y «el Verbo que era Dios» (Jn 1,1); como si, después de haber sido carne, el Verbo hubiera vuelto a su estado primitivo, perdiendo poco a poco su pesadez hasta ser de nuevo el que era al comienzo, el Verbo Dios junto al Padre. Juan contempló la gloria de este Verbo, verdaderamente Hijo único, como venido del Padre»[125].

Cuando el Verbo volvió al «estado primitivo», no renegó de su cuerpo, sino que lo hizo entrar en el misterio de la resurrección[126]. Con él, también el hombre se siente invitado a dar el mismo paso. La búsqueda del sentido «espiritual» de la Escritura está totalmente al servicio de esta ascensión pascual.

2. Inmaterialidad de Dios y generación eterna del Hijo

La obra de Orígenes constituye una etapa importante en el desarrollo del pensamiento cristiano, al afirmar de una manera muy firme la inmaterialidad de Dios y la generación eterna del Hijo.

120. ORÍGENES, *De oratione* 22,4: citado por H. CROUZEL, *Théologie de l'Image..., o.c.*, 167: trad. en *Exhortación al martirio. Sobre la oración*, Sígueme, Salamanca 1991, 113.

121. ORÍGENES, *Comm. in Rom.* V,9: *PG* 14, 1047 cd; cf. H. CROUZEL, *La première et la seconde résurrection des hommes d'après Origène*, en *Les fins dernières selon Origine*, Variorum, Hamsphire 1990.

122. ID, *Comm. in Joh.* X,18 (13), § 111: *SC* 157, 449.

123. Cf. *Ib.* X,37 (21), § 244: *o.c.* 529; § 229: *o.c.*, 521.

124. Cf. *Ib.* XX,27, 242 y 266: *SC* 290., 277 y 287.

125. *Ib.*, I,37 (42) § 276: *SC* 120, 199; cf. I,7 (9), § 43: *SC* 120, 85.

126. *Ib.* II,8 (4), § 61: *o.c.*, 243.

La inmaterialidad de Dios

Contra los cristianos poco instruidos (los *simplices*), que leen la Escritura tomándola al pie de la letra, de manera demasiado antropomórfica, Orígenes enseña que Dios no solamente es «sin-cuerpo» (*asômatos*)[127] sino también «naturaleza espiritual» (*intellectualis*)[128]. «Es un privilegio de la naturaleza de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo que se pueda comprender su existencia sin sustancia material y sin la asociación de un añadido corporal»[129]. De esta manera se reconoce el estatuto particular de los Tres, en oposición a las criaturas, que son todas ellas, incluso los ángeles, «espíritus» en relación con un «cuerpo».

La afirmación de la pura inmaterialidad de Dios supone el rechazo de las «emisiones» gnósticas, es decir, de toda generación de Dios comprendida de manera corporal. Porque hay que procurar no caer en las fábulas absurdas de los que, imaginándose «emisiones» (*prolationes*) en Dios, «dividen en trozos la naturaleza divina y dividen a Dios Padre en su esencia, [lo cual sería] no sólo totalmente impío, sino además una necedad suprema». En efecto, es absolutamente ilógico pensar en la división de una naturaleza incorporal en su sustancia[130].

La generación eterna del Hijo

Con esta convicción se afirma por primera vez[131] la generación eterna de la Sabiduría, identificada con el Hijo. Es imposible imaginarse que Dios Padre haya estado nunca, ni siquiera por un momento, sin engendrar a la Sabiduría de la que hablan los *Proverbios*:

> «O bien se dirá que Dios no pudo engendrar a esta Sabiduría antes de engendrarla, de forma que puso luego en el mundo algo que no existía antes, o bien que podía ciertamente engendrarla, pero –una suposición que no hay que hacer– que no lo quiso. Cada una de estas hipótesis es absurda e impía, como es evidente, tanto si se piensa que Dios progresó de la impotencia al poder, como que, pudiendo hacerlo, lo descuidó o se retrasó en la generación de la Sabiduría. Por eso sabemos que Dios es siempre Padre de su Hijo único, nacido de él, teniendo de él lo que es, pero sin ningún comienzo»[132].

Recibir su ser de otro no implica necesariamente «haber comenzado a existir». Se dice de la Sabiduría que ha sido engendrada, no ya a título de una «salida» fuera de Dios en el momento de la creación, sino engendrada desde siempre, y se identifica pura y simplemente con el Hijo[133]. Éste es eterno porque el Padre no existe sin el Hijo, que es su Verdad, su Sabiduría, y todo lo que caracteriza al Padre:

127. ORÍGENES, *De Principiis* I,1,1-4: *SC* 252, 91-97; Prólogo 8: *o.c.*, 87-89.
128. *Ib.* I,1,6: *o.c.*, 101.
129. *Ib.* I,6,4: *o.c.*, 207. Cf. II,2,2 y IV,3,15; cf. H. CORNÉLIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Vrin, Paris 1959.
130. *Ib.* I,2,6: *o.c.*, 123; cf. *Comm. in Joh.* XX, § 157-158: *SC* 290, 233.
131. Cf. J. MOINGT, *TIT* III, 935; J. DANIÉLOU, *Message évangélique*, *o.c*, 345.
132. ORÍGENES, *De principiis* I, 2, 2: *SC* 252, 113-115.
133. Cf. ID., *Comm. in Joh.* VI,38 (22) § 188: *SC* 157, 269; I,34 (39) § 244: *SC* 120, 181.

> «¿Cómo puede decirse que hubo un momento en el que no habría sido el Hijo? Esto es lo mismo que decir que hubo un momento en el que la Verdad no habría sido, en el que la Sabiduría no habría sido, en el que la Vida no habría sido, mientras que en todos estos aspectos (de ser) se numera perfectamente la sustancia del Padre»[134].

Este pasaje nos lo ha conservado Atanasio, que nos ofrece el texto griego de la frase: «hubo [un tiempo] cuando no era»: es la frase que se utilizaría en la controversia arriana[135]. El Hijo pertenece hasta tal punto al ser del Padre que negar la eternidad del Hijo sería afrentar al mismo Padre[136]. La comparación del sol y de su rayo pone entonces de relieve la idea de que no solamente el Hijo ha sido engendrado «desde siempre», sino que es engendrado «sin cesar»:

> «Veamos lo que es nuestro Salvador: "Irradiación de gloria" (cf. Heb 1,3); el rayo de gloria no ha sido engendrado una vez por todas *(hapax)* de manera que no sea ya engendrado; sino que, mientras que la luz engendra irradiación *(apaugasmaton)*, sigue siendo engendrada *(gennatai)* la "irradiación de la gloria de Dios". [...]. El Salvador es engendrado sin cesar; esto es lo que le hace decir: "Antes de todas las colinas me engendra" (Prov 8,25); no ya: "antes de todas las colinas me ha engendrado", sino: "antes de todas las colinas me engendra"»[137].

La referencia a Prov 8,22-31 nos recuerda que la «generación eterna» del Hijo no es considerada todavía en el plano puramente intratrinitario. Se la piensa siempre en relación con el mundo[138]. «Puesto que Dios podía y quería siempre, no hubo nunca ninguna razón ni motivo para que Dios no haya tenido siempre el bien que quería»[139]. En efecto, «no puede haber padre sin hijo, dueño sin posesión o sin servidor; del mismo modo tampoco puede haber Dios Todopoderoso sin súbditos sobre los que se ejerza su dominio»[140]. Sería absurdo e impío pensar que las potencias de Dios permanecieron ociosas; por eso «no se puede creer que haya habido absolutamente un solo momento en el que este poder bienhechor no haya hecho el bien»[141]. La «generación» del Hijo y la «creación» del mundo son consideradas juntamente en un Dios que eternamente vive en el gozo:

> «Dios ha sido siempre Padre, siempre ha tenido un Hijo único llamado al mismo tiempo Sabiduría [...]. Esta Sabiduría es la que constituía desde siempre el gozo de Dios cuando hubo acabado el mundo, para que comprendamos de este modo que Dios se alegra siempre. En esta Sabiduría, que estaba siempre con el Padre, la creación estaba siempre presente en cuanto descrita y formada y no hubo nunca un momento en que no se encontrase en la Sabiduría la prefiguración de lo que iba a ser»[142].

134. ID., *De principiis* IV,4,1: *SC* 268, 403; cf. I,2,4: *SC* 252, 119 (y n.27: *SC* 253, 39); *Hom. in Jer.* IX,4: *SC* 232, 393.
135. ATANASIO, *De decretis nicenae synodi* 27,1-2: citado y traducido por H. Crouzel, *SC* 269, 244-246.
136. Cf. ORÍGENES, *De Principiis* I,2,3: *SC* 252, 117.
137. ORÍGENES, *Hom. in Jer.* IX,4: *SC* 232, 393-395.
138. Cf. ORÍGENES, *De principiis* I,2,2: *SC* 252, 115.
139. *Ib.* I,2,9: *o.c.*, 131.
140. *Ib.* I,2,10: *o.c.*, 133.
141. *Ib.* I,4,3: *o.c.*, 169-171.
142. *Ib.* I,4,4: *o.c.*, 171; cf. *Comm. in Joh.* XIX,22 (5), § 146-147: *SC* 290, 135-137.

La «creación» de la que aquí se trata es la de un mundo inteligible, que existe eternamente en el Verbo, como escribía ya Filón[143]. Orígenes. sin embargo, no deja de hablar de una creación «a partir de la nada» (*ex nihilo*), con un comienzo en el ser. Esta «doble creación» del mundo no debe confundirse con la doble creación del hombre[144].

Engendrado «como la voluntad que procede del espíritu».

Intentando expresar el carácter espiritual de la «generación» en Dios, Orígenes recurre a la noción de «hijo por naturaleza». Toma como referencia a Set, «engendrado a imagen de Adán» (Gn 5,3) y pasa sin transición de la noción de imagen a la de imitación:

> «Si "todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo" (Jn 5,19), como el Hijo lo hace todo como el Padre, la imagen del Padre se forma en el Hijo *(deformatur in Filio),* que seguramente ha nacido de él como una voluntad suya, procediendo de la inteligencia *(velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens)* [...]. Así es como el ser subsistente del Hijo *(subsistentia Filii)* es engendrado por él»[145].

La «imitación» *define* el «cómo» de la generación: es por imitación como el Hijo ha sido constituído Hijo, es decir, Imagen del Dios invisible (Col 1,15). El «acto de voluntad» le *sirve de ejemplo*: la generación que procede «como un cierto acto de voluntad que emana del espíritu». Orígenes busca una comparación en la actividad espiritual del hombre. El recurso al acto voluntario está de acuerdo con el tema de la imitación. Por otra parte, precisa que el Hijo cumple, no alguna que otra obra particular, sino que recibe en sí toda la voluntad del Padre: «Sólo el Hijo hace la Voluntad del Padre, porque la contiene (*chôrèsas*). Por eso es también él Imagen suya»[146].

Así pues, Orígenes concibe la generación del Hijo de una manera doblemente activa: eternamente, el Padre quiere a su Hijo dándole a conocer su voluntad; eternamente el Hijo sigue la voluntad paterna que no deja de contemplar[147]. Orígenes vuelve a emplear también ciertos esquemas gnósticos o platónicos. La formación de los eones, que los constituye como seres completos, supone un paso de la existencia según la sustancia a la existencia según el conocimiento[148]. En Plotino, posterior ciertamente a Orígenes, el espíritu (*noûs*) no se convierte en «hipóstasis» más que por el «retorno» al Uno (*epistrophè*). Pero si hay en Orígenes un «giro» del Hijo al Padre[149] que está en la raíz de su «hipóstasis» de Hijo, el movimiento que lo constituye no se detiene en el Hijo, sino que se comunica a los que, sin ser «hijos por naturaleza», pasan a serlo por gracia:

143. Cf. Filón de Alejandría, *De Providentia;* cf. P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu..., o.c.*, 125; H. Crouzel, en *SC* 253, 79-81.
144. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'Image, o.c.*, 148-149.
145. Orígenes, *De Principiis* I,2,6: *SC* 252, 123.
146. Id., *Comm. in Joh.* XIII,36, § 230-231: *SC* 222, 155-157; cf. § 238-246: *ib.*, 159-163.
147. Cf. *Ib.* XIII,36, § 228: *o.c.*, 155.
148. Cf. J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario, o.c.*, 80-95 y 278-354.
149. Cf. *Ib.*, 107-109.

«Si el Salvador es engendrado sin cesar por el Padre [...], también a ti, si posees el Espíritu de adopción, Dios te engendra sin cesar en el Salvador, en cada una de tus obras, en cada uno de tus pensamientos. Y engendrado de este modo, te conviertes en un hijo de Dios, engendrado sin cesar en Cristo Jesús»[150].

De esta forma, todos los que tienen en sí al Espíritu Santo y hacen como el Hijo la voluntad del Padre se van convirtiendo cada vez más en «hijos».

3. Del Padre, «Bondad en sí», al Hijo, «Imagen de la Bondad»

Orígenes, como Tertuliano, conoció las primeras herejías trinitarias que son el monarquianismo y el adopcianismo. Su *Coloquio con Heráclides* menciona a «los que se separaron de la Iglesia para caer en la ilusión de la monarquía (*monarchia*) y de otra doctrina «que niega la divinidad de Cristo»[151]. Esta misma distinción aparece en el *Comentario a san Juan*:

«[He aquí] lo que perturba a muchas personas que quieren ser piadosas y que, por miedo a reconocer dos dioses, caen en opiniones erróneas e impías, bien porque, a pesar de confesar como Dios a aquel que llaman Hijo al menos de nombre, afirman que la individualidad *(idiotèta)* del Hijo no es distinta *(hétéran)* de la del Padre, o bien porque, a pesar de negar la divinidad del Hijo, admiten que su individualidad y su sustancia personal, son, en sus características propias, diferentes de las del Padre»[152].

El monarquianismo sólo se menciona una vez en la obra conocida de Orígenes. ¿Conoció además el sabelianismo? No podemos afirmarlo. Pero es cierto que combatió algunas opiniones de tipo modalista, particularmente en su *Comentario a san Juan.*

El Hijo, «imagen de la Bondad» de Dios

Orígenes considera la existencia distinta del Hijo y del Padre al mismo tiempo que su unidad. Necesita mostrar «bajo qué aspecto son dos y bajo qué aspecto los dos son un Dios único (*heis theos*)»[153]. La prueba de la distinción se busca a partir de la relación «imagen-modelo», que Orígenes cree que se deduce de la Escritura:

«Pienso incluso a propósito del Salvador que se diría con razón que es la imagen de la bondad de Dios (cf. Sab 7,26), pero no el Bien-en-sí *(autoagathon).* Y quizás también el Hijo es bueno, pero no bueno simplemente. Y lo mismo que es la imagen del Dios invisible (Col 1,15), y por tanto Dios, sin ser aquel del que dice el mismo Cristo: "Para que te conozcan a ti, el único verdadero Dios"(Jn 17,3), así también es la imagen de su bondad, pero no como el Padre idéntico al Bien»[154].

150. Orígenes., *Hom. in Jer.* IX,4: *SC* 232, 3393-395.
151. Id., *Coll. cum Heraclide* 4: ed. Scherer, *SC* 67, 61-63.
152. Id., *Comm. in Joh.* II,2 (2), § 16: *SC* 120, 217; cf. II,10 (6), § 74: *o.c.*, 255.
153. Id., *Col. cum Heraclide* 2: *SC* 67, 59.
154. Id., *Fragmentum Justiniani*, sacado de la *Epist. ad Menam*, trad. y comentado por H. Crouzel, *SC* 253, 53-55, nota 75. Cf. *De Principiis* 1,2,13: *SC* 252, 141.

En este texto se interpreta Sab 7,26 a la luz del principio según el cual, por definición, «la imagen es inferior al modelo; el que recibe es inferior al que da». Encontramos este mismo principio expresado en Plotino:

> «El ser que da es mayor, el que recibe es menor [...]. El Primero está más allá (épékeina) de los segundos; y el que da, más allá (épékeina) del que recibe. Porque le es superior»[155].

Según Plotino, todo ser que ha llegado al estado de perfección engendra, y engendra necesariamente, «lo mismo que una copa que desborda»[156]. Engendra a un ser que se le parece, pero inferior a él, y por eso se distingue de él. Orígenes acepta este principio porque ve en él un medio eficaz para refutar el modalismo sin negar la divinidad del Hijo. La irradiación es luz, lo mismo que el sol de donde emana, y por eso el Hijo es ciertamente «Dios». No hay en el Hijo «otra bondad» distinta de la del Padre, y es llamado su Imagen, «porque no viene de otra parte, sino de esa Bondad que es el principio»[157]. Pero la irradiación no es más que la Imagen del sol, y por eso se distingue de él. Hay aquí una forma de «subordinacianismo» que no se puede negar. Orígenes la expresa unas veces de forma matizada[158] y otras con vehemencia, por ejemplo, cuando se opone a los gnósticos que pretendían ser «consustaciales» con Dios:

> «Aunque él transciende por su esencia, su dignidad, su poder, su divinidad [...] a tantos seres tan admirables, sin embargo no puede compararse ni mucho menos con su Padre. En efecto, es imagen de su bondad e irradiación, no de Dios, sino de su gloria y de su luz eterna, exhalación no del Padre, sino de su poder»[159].

El «subordinacianismo» significa hoy, en una perspectiva post-nicena, una relación de inferioridad ontológica entre el Hijo y el Padre *considerados en sí mismos*, independientemente de toda referencia a la criatura. Pero Orígenes piensa en el Hijo, incluso considerado en su preexistencia, sin disociarlo de su relación con las criaturas.

La distinción entre «el Dios» (ho theos) *y «Dios»* (theos)

Recogiendo una exégesis de Filón, que oponía ya las expresiones *ho theos* y *theos* (con y sin artículo), Orígenes utiliza el comienzo del prólogo de Juan para responder a los modalistas. «Al principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto al Dios (*pros ton theon*) y el Verbo era Dios (*theos*) (Jn 1,1): el recurso al artículo, según él, no es casual. El Apóstol utiliza el artículo cuando habla de Dios, el Inengendrado, y lo omite cuando designa al Verbo.

> «Hay que decirles (a los modalistas) por una parte que el Dios (con artículo) es Dios en sí (autotheos); por eso el Salvador dice en su oración a su Padre: "Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero" (Jn 17,3); y, por otra parte, que a todo lo

155. PLOTINO, *Ennéada* VI,7,17,1,4-9: ed. E. Bréhier, *Budé*, 88-89. Trad. según P. Henry, curso policopiado, I. C. P., sin fecha, VIII/25.
156. PLOTINO, *Ennéada* V,1,6, cit. por GREGORIO DE NACIANZO, *Orat. theol.* 29,2: ed. P. Gallay, *SC* 250, 181.
157. ORÍGENES, *De Principiis* I,2,13: *SC* 252, 141.
158. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, *o.c.*, 111-127.
159. ORÍGENES, *Comm. in Joh.* XIII, § 152-153: *SC* 222, 115; cf. § 151 y § 234: *o.c.*, 157.

que, fuera del Dios en sí, es deificado por su participación en la divinidad, sería más justo llamarlo "Dios" *(theos)*, pero no "el Dios" (ho theos)»[160].

La relación «el Dios - Dios» no expresa aquí –es importante señalarlo– la distinción «Padre - Hijo», sino la distinción «Padre y todo lo que es deificado por participación». La distinción entre el Hijo y el resto de la «creación» no viene hasta un segundo tiempo, en el que el Hijo es llamado «Primogénito de toda criatura»:

> «(Siendo esto así), es de una forma absoluta *(kyriôtéron)* el Primogénito de toda criatura *(prôtotokos pasès ktiseos:* Col 1,15), porque permanece junto a Dios y es por ese motivo el primero en impregnarse él mismo de la divinidad; por eso es más digno que los demás y concede a todos los que, fuera de él, son "dioses" [...] hacerse también ellos dioses, sacando de junto a Dios con qué deificarlos y haciéndoles partícipes de ello con liberalidad, por su generosidad»[161].

La «participación» en Dios que el Hijo parece compartir con la criatura no debe engañarnos. Sólo él es Hijo por naturaleza. Orígenes lo afirma con toda claridad contra los gnósticos[162]. Pero su ser filial, aunque independiente de nuestra existencia, no está aislado: lo recibe y hace participar a otros. ¿Dónde situar la frontera entre el Padre, el Primogénito de todas las criaturas, y nosotros? Situarla entre el Hijo y el Padre convertiría a Orígenes en un precursor de Arrio. Ponerla entre el Hijo y nosotros aseguraría su ortodoxia. Quizás pueda plantearse la hipótesis de que, para él, hay distinción, pero no frontera. El *Comentario* intenta mantener juntos, sin confundirlos, a *Dios* Padre, al Hijo Dios, y a los seres libres, «dioses» por gracia.

La distinción «Uno-múltiple» y la teología de las «denominaciones».

Comprendido en esta perspectiva que pone el acento en la continuidad dentro de la diversidad, Orígenes se inscribe en la tradición cristiana que confiesa un «monoteísmo plural», del que no está excluido el hombre:

> «Dios es absolutamente uno y simple *(hen kai aploun)*. Pero, debido a la multiplicidad *(dia ta polla)* [de las criaturas], nuestro Salvador, al que "Dios ha destinado de antemano a ser víctima de propiciación" (Rom 3,25) y primicia de toda la creación (cf. Cor 1,15), se hace muchas cosas *(polla ginetai)*, quizás incluso todo lo que espera de él toda criatura capaz de recibir la liberación»[163].

La multiplicidad que se desarrolla en Cristo se señala en Orígenes con una gran variedad de términos. El más conocido es el de «denominaciones» (*épinoia*)[164]. La palabra expresa lo que se piensa de una cosa, un punto de vista particular, un concepto. Aplicado a Cristo, indica un «aspecto particular» de su ser, que a pesar de ser sustancialmente «uno»[165] encierra sin embargo una diversi-

160. *Ib.* II,2 (2), § 17: *o.c.*, 217-219; cf. § 13: *o.c.*, 215-217.
161. *Ib.* II,2 (2), § 17: *o.c.*, 219: trad. modificada.
162. Cf. *Ib.* II, *Fragmento de Pánfilo: o.c.*,383; XX,32 (27), § 290: *SC* 290, 301.
163. *Ib.* I,20 (22), § 119: *o.c.*, 123.
164. Cf. H. Crouzel, *Orígenes*, en *DPAC*, 1614.
165. Orígenes, *De Principiis* IV,4,1: *SC* 268, 403: cf. H. Crouzel, *SC* 253, 32, n.3.

dad real, por las manifestaciones múltiples de la Bondad insondable del Padre. Orígenes expresa estos diferentes atributos con algunas palabras[166] como nombres (*onomata, onomasiai*), apelaciones (*kléseis*), denominaciones (*prosègoriai*), virtudes (*arétai*), bienes (*agatha*), o simplemente por el neutro (*ta legomena péri autou*). Finalmente, todos los bienes anunciados por la Escritura se identifican con Jesús, de manera que «a partir de estos textos innumerables que le conciernen, será posible mostrar cómo Jesús es una muchedumbre de bienes y conjeturar las riquezas, que nadie es capaz de escribir ni contener, de aquel en quien quiso habitar corporalmente la plenitud de la divinidad»[167].

Según A. Orbe –al que cita y comenta J. Daniélou–, Dios, como tal, es imposible de circunscribir (*aperigraptos*). Es el Hijo el que, dotado de delimitación (*perigraphè*), constituye la *delimitación* del Poder divino y la *Imagen* del Padre, que se hace accesible gracias a la humanidad del Hijo[168]. Incognoscible en sí mismo, el Padre es cognoscible (y participable) en su Hijo, su primera y eterna «auto-delimitación». Ireneo escribía en este mismo sentido: «El Padre, a pesar de ser inconmensurable, es medido en el Hijo; en efecto, el Hijo es la medida del Padre»[169]. Imagen del Padre invisible, Imagen de su Bondad, Hijo de la Caridad del Padre[170] el Hijo nos lo revela a partir de la obra de salvación, y más particularmente por el misterio de la cruz:

> «Hay que atreverse a decir que la bondad de Cristo pareció mayor y más divina y fue verdaderamente a imagen del Padre cuando se abajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz, más bien que considerar como un botín (celosamente guardado) su igualdad con Dios»[171].

4. La teología del Espíritu Santo a la luz de Jn 1, 3

Orígenes es el primero en dedicar al Espíritu Santo una reflexión de cierta amplitud[172]. La regla de fe relativa al Espíritu Santo se resume en él en dos puntos: 1. El Espíritu Santo está asociado a las dos primeras personas de la Trinidad; 2. Pero sigue estando abierta la cuestión de su origen:

> «[Los santos apóstoles] transmitieron que el Espíritu Santo está asociado al Padre y al Hijo en honor y en dignidad. En lo que a él se refiere, no se ve claramente si es nacido o no (*utrum natus an innatus* [Rufino]; *utrum factus sit an infectus* [Jerónimo])»[173].

Según Orígenes, entre los motivos que militan en favor del carácter «divino» del Espíritu, lo más importante es su asociación a las otras dos personas divinas

166. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, *o.c.*, 85, n. 60; 173-175.
167. Orígenes, *Comm. in Joh.* I,10 (11), § 60: *SC* 120, 91; cf. XIII,5-6, § 26-35: *SC* 222, 47-51.
168. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique*, *o.c.*, 348.
169. Ireneo, *AH* IV,4,2: Rousseau, 414; cf. Gregorio el Taumaturgo, *Actio gratiarum ad Origenem* IV,37: *SC* 148, 111.
170. Cf. Orígenes, *De principiis* IV,44,41: *SC* 268, 401-403.
171. Id., *Comm. in Joh.* I,32 (37), § 231: *SC* 120, 173-175.
172. Cf. Id., *De principiis* I,3 y II,7; *Comm. in Joh.* II, 73-78.
173. Id., *De principiis* , Prólogo, 4: *SC* 252, 83; cf. H. Crouzel, *SC* 253, 14-16.

en la celebración del bautismo[174]. En cuanto a la cuestión del origen del Espíritu, planteada pero no resuelta al comienzo del *De Principiis*, vuelve a examinarse en el *Comment. in Johannem* a propósito de Jn 1,3: «Todo ha venido a la existencia por medio de él (*panta di'autou egeneto*)». Orígenes se pregunta si el versículo de Juan se aplica también al Espíritu Santo y responde afirmativamente:

> «Para nosotros, convencidos como estamos de que hay tres realidades subsistentes *(treis hypostaseis)*, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y que creemos que nadie más que el Padre es sin origen *(agennètos)*, tenemos por más conforme a la piedad y por verdadero que, si todas las cosas llegaron a ser *(egeneto)* por el Verbo, el Espíritu Santo tiene más dignidad que todo el resto, y que es de un rango superior a todo lo que es *del* Padre por Cristo»[175].

Después de distinguir al Espíritu de los otros «seres que vinieron por medio del Hijo», continúa precisando la relación del Espíritu con él:

> «Quizás sea éste el motivo por el que [el Espíritu Santo] no lleva el nombre de Hijo de Dios, porque sólo el Hijo único es, desde el principio, Hijo por naturaleza *(physei)*, y parece ser que el Espíritu Santo necesita de su mediación para subsistir individualmente, y no sólo para existir, sino más aún para ser sabio, inteligente, justo, y todo lo que hay que pensar que es, puesto que participa de las denominaciones *(epinoiai)* de Cristo que hemos enumerado»[176].

Se afirma aquí con claridad la intervención del Hijo en la «venida a la existencia» (eterna) del Espíritu. Para los herederos de Orígenes en el siglo IV, pero también para los arrianos y los *pneumatómacos* (futuros «enemigos del Espíritu», porque lo considerarán como una «criatura» del Hijo), es lógica la dependencia del Espíritu respecto al Hijo, en virtud de Jn 1,3. Pero ¿se remonta su origen, más allá del Hijo, hasta el Padre? Algunos herejes lo negarán; los ortodoxos lo afirmarán: el Espíritu Santo, por medio del Hijo, saca su origen del Padre, y por eso, lo mismo que el Hijo que viene del Padre (Nicea), es «verdadero Dios».

Pero si Orígenes tiene en cuenta la relación de origen, no es en ella donde centra su atención. Lo que le interesa es la relación que se da entre el Espíritu y la distribución de las «gracias particulares» (*charismata*):

> «Creo que el Espíritu Santo ofrece la materia de los dones de Dios, por así decirlo, a quienes son llamados santos, gracias a él y porque participan de él; esta materia de los dones *(hylè tôn charismatôn)* [...] es producida por *(hypo)* Dios, procurada por *(dia)* Cristo y subsiste según *(kata)* el Espíritu Santo»[177].

El *Comentario* hace referencia a 2 Cor 12,4-6 como en Ireneo[178]. Se desarrolla este mismo tema en el *De principiis*, donde reaparece la expresión característica «materia de todos los dones»[179]. La «materia» (*hylè*) evoca el entramado de la cosa, un elemento inerte. En Orígenes, el Espíritu no es «pasivo» más que respecto al Padre y al Hijo, que nos lo dan. En el hombre es pura actividad (*energeia*), en

174. *Ib.* I,3,1-4: *o.c.*, 143-153.
175. Id., *Comm. in Joh.* II,10 (6), 75: *SC* 120, 255.
176. *Ib.*, § 76: *o.c.*, 257.
177. *Ib.*, § 77: *o.c.*, 257.
178. Cf. Ireneo, *AH* IV,20,7: Rousseau, 473.
179. Orígenes, *De principiis* II,7: *SC* 252,327-335.

la medida en que actualiza en nosotros los «dones», mediante nuestra colaboración. Éste es el objeto principal de las menciones del Espíritu dispersas por la obra de Orígenes[180]; éste es el tema primordial de los grandes pasajes sobre la actividad trinitaria en el bautizado, que Orígenes desarrolla en el *De Principiis*[181]. El hombre se va asimilando progresivamente a Cristo según las diferentes «denominaciones» (*epinoiai*) de este último. El resultado sólo se debe a la presencia operante en nosotros del Espíritu. En este sentido es como los dones «subsisten según el Espíritu».

5. Orígenes y las tres hipóstasis

Orígenes expresa de varias maneras la distinción de las personas de la Trinidad. Utiliza la expresión «dos Dioses» (*duo theous*) junto con la fórmula «un solo Dios» (*hena theon*)[182]. Razona ya a partir de los nombres de *Padre* y de *Hijo:* «El Hijo debe ser hijo de un Padre; y el Padre, Padre de un Hijo»[183]. Utiliza la palabra *trias*: el bautismo es eficaz «por el poder de las invocaciones a la adorable *Trias*»[184].

Hay otra palabra que se convertirá a continuación en una palabra clave del discurso trinitario: la palabra «hipóstasis» (*hypostasis*) . Orígenes la emplea una vez, como ya hemos visto, en el *Comentario a san Juan:*

> «Para nosotros, convencidos como estamos de que hay tres realidades subsistentes *(treis hypostaseis),* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo...»[185].

La palabras hipóstasis (*hypostasis*), sustancia (*ousia*), sustrato (*hypokeimenon*), empleadas a propósito de Dios, tienen todavía sentidos muy próximos, si no sinónimos[186]. Designan la realidad concreta, en oposición a lo que no existe más que en el espíritu. La fórmula «tres hipóstasis» servirá entonces de título a la *Ennéada* V, 1 de Plotino, y Eusebio de Cesarea se cuidará de citarla[187]. Esta referencia a tres hipóstasis en un contexto anti-modalista, unida al rechazo bien comprobado de las «emisiones» gnósticas, favorecerá un importante cambio de perspectiva en la teología trinitaria respecto a Tertuliano. No se presenta ya a los Tres a partir de la sustancia una, identificada con Dios Padre, la «sustancia matriz», sino en ellos mismos, a partir de su pluralidad. La diferencia entre la perspectiva griega y la latina del misterio trinitario encuentra aquí uno de sus antecedentes.

Partiendo del número Tres, Orígenes muestra la unidad del Padre y del Hijo a partir de Jn 10,30 («El Padre y yo somos uno»), de Jn 14,10 (su inmanencia mutua) y de Jn 14,9 («Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre»)[188]. El recurso a Jn

180. Cf. Id., *Comm. in Joh* VI,43 (26), § 225: *SC* 157, 301; *Not. in Matt.* 134: *GCS* 38, 278.
181. Id., *De Principiis* I,3,5-8 y II,7.
182. Id., *Coll. cum Heraclide* 1-2: *SC* 157, 54-57.
183. Id., *Comm. in Joh.* X,27 (21), § 246: *SC* 157, 531.
184. *Ib.* VI,23 (17), § 166: *o.c.*, 255-257.
185. *Ib.* II,10 (6), § 75: *SC* 120, 255.
186. Cf. *Ib.* X,27 (21), § 246: *SC* 157, 531; cf. J. Daniélou, *Message évangélique, o.c.*, 345.
187. Cf. P. Aubin, *Plotin et le christianisme*, Beauchesne, Paris 1992, 18.
188. Orígenes, *Contra Celsum* VIII,12: *SC* 150, 201.

10,30, contra los que «niegan la existencia de dos hipóstasis», apela a la unidad de los creyentes que «no tenían más que un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,31):

> «[El Hijo y el Padre] son dos realidades *(pragmata)* por la hipóstasis *(hypostasei)*, pero una sola por la semejanza de pensamiento, la concordia, la identidad de la voluntad, de manera que el que ha visto al Hijo, irradiación de la gloria, impregnado de la sustancia de Dios, ha visto a Dios en él, que es la imagen de Dios» (Jn 14,9; Heb 1,3; Col 1,15; 2 Cor 4,4)»[189].

Extraña la explicación de Orígenes. La unidad en que piensa tiene todas las apariencias de ser una unidad puramente «moral» entre unos sujetos que siguen siendo exteriores el uno al otro. Esta explicación llevaría directamente al triteísmo. Pero el *Coloquio con Heráclides* ilumina el pensamiento de Orígenes. Comentando de nuevo a Jn 10,30, opone tres tipos de unidad: la de Adán y Eva, que no hacen más que «una sola carne» (Gn 2,24), la del creyente con Cristo, que no hacen más que «un solo espíritu» (1 Cor 6,17) y la que existe entre el Hijo y el Padre:

> «Nuestro Salvador y Señor, en su relación con el Padre y Dios del universo, es no ya «una sola carne» ni «un solo espíritu», sino –lo que es superior a la carne y al espíritu– un solo Dios»[190].

Orígenes no explica en qué consiste la «unidad» designada por la expresión «un solo Dios». Muestra solamente que implica la unidad de una pluralidad, en la línea, pero más allá, de los dos primeros ejemplos. Del uno al otro se da ya un progreso y una superación. Orígenes invita a ir más lejos en la misma dirección, hacia una unidad que implica un compromiso mutuo de los que «hacen una unidad». Otros textos demuestran que esta unidad es amor, que vincula al Padre y al Hijo en la contemplación, y que deja sitio igualmente a los hombres. Todos ellos están llamados a ser «un solo Hijo», siendo todos ellos «uno solo con el Padre y el Hijo, lo mismo que el Hijo y el Padre son UNO entre sí» (Jn 17,21)[191].

6. Nuevas perspectivas sobre la encarnación

La cristología de Orígenes, que es una cristología de las múltiples denominaciones de Cristo, anuncia ya la cristología de las dos naturalezas. Deja igualmente un lugar importante a la noción de intermediario.

La dos naturalezas de Cristo

Los «títulos» de Cristo se distribuyen a veces en una doble serie: los que aparecieron después de la caída y los que corresponden a su preexistencia. Ésta última se concibe en relación con el hombre, primero para dos de los cuatro títulos y

189. *Ib.*
190. ORÍGENES, *Coll. cum Heraclide* 2: *SC* 67, 61.
191. ORÍGENES, *Comm. in Joh.* I,16, § 92-93: *SC* 120, 109; (cf. *De Principiis* II,6,1: *SC* 268, 249).

luego para los cuatro[192]. En cuanto a la distinción de las «dos naturalezas» de Cristo, se afirma con toda claridad desde el comienzo del *De Principiis*: «Hay que saber ante todo que una es en Cristo la naturaleza divina, el Hijo único del Padre, y otra la naturaleza humana que asumió en los últimos tiempos de la economía»[193]. La claridad de la exposición quizás proceda de Rufino. Pero también se conserva esta distinción de las dos naturalezas en otros escritos conservados en griego:

> «[Los creyentes] ven que con Jesús comenzaron a entrelazarse la naturaleza divina y la naturaleza humana, para que la naturaleza humana, por la participación en la divinidad, sea divinizada, no ya solamente en Jesús, sino en todos los que, con la fe, adoptan el género de vida que Jesús enseñó»[194].

El Verbo intermediario y mediador

En la visión «piramidal» del ser, propia de Orígenes, según una estructura que se encuentra ya en Filón, el Verbo desempeña un papel de «intermediario» por su situación entre el Padre y las criaturas. Cristo es ya «mediador» (1 Tim 2,5) en cuanto «Primogénito de toda criatura» (Col 1,15)[195] título que designa en él a Cristo según la divinidad. Es verdad que ésta no excluye a la humanidad, a la que Orígenes hace igualmente intervenir en la función mediadora[196]. Lo cierto es que su pensamiento se refiere a tres niveles: el Padre, el Verbo (*Logos*), los seres que participan de este último (*logikoi*). Nosotros hemos sido creados «según la imagen» de Cristo, que es a su vez «Imagen» del Padre. De este modo el Padre es la Cabeza de nuestra Cabeza, Cristo. «El uno y el otro tienen la función de fuente (*pègès*): el Padre por lo que se refiere a la divinidad, el Hijo por lo que pertenece al verbo (*logos*)»[197].

El papel intermediario del alma de Cristo

En el plano de la soteriología, Orígenes es el primero en asentar el gran principio según el cual sólo se salva lo que es asumido:

> «El hombre no se habría salvado por entero, si [el Salvador] no se hubiera revestido del hombre entero»[198].

Es el primer autor que se pregunta de forma consciente por el «cómo» de la unión de las dos naturalezas y propone como solución el alma de Cristo como «intermediaria» entre Dios y la carne:

> «De esta sustancia del alma, que sirve de intermediario entre un Dios y la carne –pues no era posible que la naturaleza de un Dios se mezclara con la carne sin

192. *Ib.* I,20 (22), & 123: *SC* 120, 125; I,34 (39), § 246-252: *o.c.*, 183-185.
193. Id., *De Principiis* I,2,1: *SC* 252, 111.
194. Id., *Contra Celsum* III,28: *SC* 136, 69; *Ib.* VII,17: *SC* 150, 53.
195. Id., *De Principiis* II,6,1: *SC* 252, 309.
196. *Ib.* II,34 (28), § 209: *o.c.*, 349; *Comm. in Cant.* I,3,3 y 10: *SC* 375, 209 y 215; ed. Ciudad Nueva, Madrid 1986, 94 y 100.
197. Id., *Comm. in Joh.* I,34 (39), § 249: *SC* 120, 183; y II,3, § 20: *ib.* 221.
198. Id., *Coll. cum Heraclide* 7: *SC* 67, 71. Cf. *infra*, 271-272.

> mediador– nace [...] el Dios-Hombre: esta sustancia era la intermediaria, ya que no era antinatural para ella asumir un cuerpo. Y del mismo modo, no era innatural que ese alma, sustancia racional, pudiera contener a Dios»[199].

El alma de Cristo, en su preexistencia, se adhirió por amor al Verbo y de este modo mereció estar unida a él de forma indefectible, al abrigo de toda caída[200]. En esta perspectiva, la humanidad de Cristo (su alma) participa en la obra de la salvación. Desgraciadamente, su contribución se realiza a nivel de la preexistencia y el «mérito» precede a la encarnación: el alma de Jesús amó al Verbo y por eso fue escogida para ser «ungida» con su presencia y convertirse en «Cristo» aquí abajo (Sal 44,7-8). Pues bien, la encarnación es un don absolutamente gratuito de Dios. No puede ser «merecida». No estamos ya en la línea de la tradición cristiana y por eso no se recordarán ya estas consideraciones.

El gran comentario sobre el «cómo» de la unión[201] tiene sin embargo varios aspectos positivos. Orígenes subraya ante todo la grandeza del misterio que constituye la encarnación. Desarrolla ya (¿ayudado de Rufino?) el tema futuro de la «comunicación de los idiomas» o propiedades, según la cual se comunica a la humanidad de Jesús lo que es propio de la divinidad y se atribuye a la divinidad lo que es propio de la condición humilde de la humanidad:

> «Como [el alma] contenía en sí por entero al Hijo de Dios, ella misma fue llamada, junto con la carne que había asumido, Hijo de Dios y Poder de Dios [...] ; y al reves, el Hijo de Dios [...] fue llamado Jesucristo e Hijo del hombre. Porque se dice que el Hijo de Dios murió, es decir, por causa de aquella naturaleza que podía perfectamente recibir la muerte; y es llamado hijo del hombre, del que se predica que ha de venir en la gloria de Dios Padre con los santos ángeles»[202].

En este contexto es donde entra en escena una comparación que alcanzará un gran crédito entre los Padres y que se repite con frecuencia en nuestros días en la Iglesia ortodoxa: la imagen del hierro metido en el fuego que, a pesar de ser hierro, adquiere las propiedades del fuego[203].

Pero la reducción del misterio de la encarnación a la asunción de una humanidad individual no logra dar cuenta de toda la cristología de Orígenes. Cristo, según él, no puede ser comprendido sin el conjunto de la humanidad. No hay más que un solo cuerpo personal del Verbo, pero son numerosas la «incorporaciones» del Verbo a través del tiempo. El Verbo «toma cuerpo» en las Escrituras, en la eucaristía y en la Iglesia. De estas tres realidades, la Iglesia es la más importante. Pero entonces se la considera en su realización última, en cuanto que es el «Cuerpo acabado de Cristo»[204].

199. ID., *De principiis* II,6,3: *SC* 252, 315.
200. *Ib.* II,6,4: *o.c.*, 317-319.
201. *Ib.* II,6: *o.c.*, 309-325.
202. *Ib.* II,6,3: *o.c.*, 317.
203. *Ib.* II,6,6: *o.c.*, 321.
204. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, *o. c.*, 372; cf. 373, n. 159.

7. La doble posteridad de Orígenes

Según G.-L. Prestige, Orígenes sería el «padre tanto de la herejía arriana como de la ortodoxia nicena»[205]. Esta fórmula sería justa si añadiera que no es «padre» de la misma manera en los dos casos. En efecto, los admiradores de Orígenes, a comienzos del siglo IV, no recibieron todos ellos su herencia del mismo modo. Algunos la recogieron, pero simplificándola y deformándola. Otros se liberaron de algunos de sus principios, pero siguieron fieles a sus profundas intuiciones. El primer grupo está representado por Eusebio de Cesarea, el historiador bien conocido, que fue condenado por el 320[206] pero que permaneció en la Iglesia. Su testimonio es interesante, porque refleja una mentalidad muy extendida incluso después de Nicea. Preocupados por combatir el sabelianismo, muchos no vislumbran todavía los límites de Arrio, muy antimodalista. En el segundo grupo encontramos a Dionisio de Alejandría (y a Dionisio de Roma), a Teognosto y a Alejandro de Alejandría.

Para Eusebio, el misterio de la Trinidad parece ser perfectamente lógico y constituye incluso un buen ejemplo del acuerdo que existe entre la fe cristiana, la filosofía y los «oráculos» de los hebreos. Éstos conocieron ya la santa y bienaventurada Tríada; y «Platón sugirió cosas análogas en su *Carta a Dionisio*» en donde se habla de «tríada»[207]. El misterio queda muy bien ilustrado por la comparación del sol, de la luna y de las estrellas, que difieren entre sí por el resplandor de su luz (1 Cor 15,41). Pero el sol no designa aquí al Padre, como en Orígenes. Representa al Hijo; y la luna, al Espíritu Santo. En cuanto al Padre, «poder inefable e inconmensurable», no hay ninguna imagen que pueda corresponderle[208]. En el pensamiento de Eusebio se insinúa cierta diferencia de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Puede verse un ejemplo de ello en su interpretación de la unción que recibe el sumo sacerdote. Éste representa a Cristo. Es ungido con un ungüento que comprende dos elementos: el óleo, símbolo de lo «simple», y las esencias odoríferas, símbolo de lo «múltiple» (las denominaciones, o *epinoiai*). Eusebio aplica el simbolismo del ungüento sólo al Poder de Dios, o sea, al Padre:

> «En la medida en que significa algo simple, sin composición [...] el Poder de Dios se designa por la simple apelación de aceite. En la medida en que comprende en sí una multitud de denominaciones *(epinoiai)*, se llama ungüento a ese Poder que contiene la multitud de bienes; de él es de quien nos dicen los oráculos divinos que fue ungido como verdadero y único Sumo Sacerdote»[209].

El elemento múltiple (las *epinoiai*) no se identifica con Cristo, «Sabiduría, Razón, Palabra» del Padre, sino que se le atribuye directamente a este último. El Hijo no pertenece ya a lo que es «lo propio» del Padre; es solamente el primero en «ser ungido» por su Padre. Es una Sabiduría segunda respecto a la del Padre. Ésta es ya, implícitamente, la tesis de Arrio[210].

205. G.-L. Prestige *Dios en el pensamiento de los padres. o.c.*, 149.
206. Cf. H.-G. Opitz, *Athanasius Werke, Urkunde* 6, III-1, 12.
207. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XI,220,1: trad. G. Favrelle, *SC* 292, 151-153.
208. *Ib* VII,15,5: trad. G. Schroeder, *SC* 215, 239.
209. Eusebio de Cesarea, *Demonstratio evangelica* IV,15,16: *PG* 22, 293b.
210. Cf. Arrio, *Thalia*; B. Sesboüé - B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, Cerf, Paris 1993, 40.

Es distinta la forma con que recogió la herencia de Orígenes Dionisio de Alejandría. No cabe duda de que su defensa demasiado enérgica de las «tres hipóstasis» contra los sabelianos suscitó una reacción vigorosa por parte de Dionisio de Roma[211]. Este último, sin nombrar a su homónimo, denunció a los que, en Alejandría, «dividen, separan y destruyen la monarquía en tres potencias e hipóstasis separadas y en tres divinidades». Después de recordar a Sabelio, el papa Dionisio prosigue: «Es necesario que la Trinidad divina quede recapitulada y reducida a uno solo, como a una cima, a saber, el Dios omnipotente del universo»[212].

Esta controversia hace avanzar la reflexión en varios puntos. Dionisio de Roma busca palabras nuevas para marcar la diferencia entre la generación del Hijo y la creación del mundo[213]. Dionisio de Alejandría esboza una reflexión interesante sobre los «nombres relativos» de Padre y de Hijo, cuyo uso entre los partidarios de Alejandro criticará muy pronto Arrio[214]:

> «Cada uno de los nombres que he pronunciado es indisociable de su vecino. Digo "Padre" e, incluso antes de haber introducido al Hijo, lo he significado en el Padre. Introduzco el "Hijo" y, aunque no haya mencionado antes al Padre, está ya de todas formas comprendido en el Hijo. Añado "Espíritu Santo", y con ello hago saber ya de dónde ha venido y por medio de quién. Ellos no saben que el Padre en cuanto Padre no es extraño al Hijo. En efecto, el nombre mismo expresa el principio primero y la afinidad»[215].

Más tarde, Teognosto († 282) utiliza una expresión condenada por Orígenes, pero dándole otro significado, que habría aceptado Orígenes. Se trata de la expresión «nacer de la sustancia» de otro, comprendida ahora en un sentido inmaterial:

> «La sustancia *(ousia)* del Hijo no debe imaginarse como si viniera de fuera; tampoco ha sido sacada de la nada, sino que ha nacido de la sustancia del Padre *(ek tès tou Patros ousias)*, lo mismo que el rayo [nace] «de» la luz [...]. La sustancia del Padre no sufre división [...] No queda alterada por tener su Imagen en el Hijo»[216].

Otro desplazamiento, decisivo para la teología trinitaria, es el que esboza Alejandro de Alejandría en vísperas del concilio de Nicea. Se atreve a criticar, todavía tímidamente, el postulado fundamental del neo-platonismo, según el cual la imagen es por definición inferior al modelo:

> «Nos han enseñado que (el Hijo) es inmutable e invariable como el Padre, Hijo perfecto y libre de toda indigencia, parecido al Padre, sin cederle más que en un solo punto: en el hecho de que el Padre es "inengendrado". (El Hijo) es la imagen exacta y totalmente parecida del Padre. En efecto, está claro que la imagen contiene todo aquello por lo que se realiza la semejanza "mayor", como nos lo enseñó el Señor cuando dijo: "Mi Padre es mayor que yo" (Jn 14,28)»[217].

211. Cf. ATANASIO, *De sententia Dyonisii* 9-25: *PG* 25,492b-517c; BASILIO DE CESAREA, *Epist.* 9,2: Budé I, 38-39; *DzS* 112-115; *FC* 206-207.
212. *DzS* 112; *FC* 206.
213. *DzS* 114. – Sobre los nombres relativos, cf. *infra*, 227-230.
214. Cf. *Profesión de fe* de Arrio; SESBOÜÉ-MEUNIER, *o.c.*, 34.
215. DIONISIO DE ALEJANDRÍA, *Refutatio et Apologia* II: *PG* 25, 504c.
216. TEOGNOSTO, *Hypotyposes* II: *PG* 25, 460c.
217. ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad Alexandrum* (año 324): *PG* 26, 53c.

Atanasio recogerá el principio según el cual pertenece a la naturaleza de la imagen ser lo mismo que es el modelo[218].

8. El «subordinacianismo» de los Padres Ante-Nicenos

Indicaciones bibliográficas: H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène, o.c.*, 111-121. – W. Marcus, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen,* Huber, München 1963. – J. Moingt, *TTT, o.c.*, 841-844, 1071-1072, 1084-1087. – J.-N. Rowe, *Origen's Subordinatianisme as illustrated in his Commentary on St. John's Gospel: TU* 108, Berlin 1972. – J. Rius-Camps, *¿Subordinacianismo en Orígenes? Origeniana Quarta,* Tyrolia Verlag, Innsbruck 1987, 151-185.

Se llama «subordinacianismo» a una tendencia teológica común a los Padres ante-nicenos, según la cual el Hijo es considerado como inferior al Padre. Los antiguos historiadores del dogma, muy impresionados por la diferencia de tono y de contenido entre las teologías pre- y post-nicenas, pusieron de relieve el giro que se dio en aquella ocasión, a veces con el riesgo de leer en él la aparición de un «nuevo» dogma cristiano en franca ruptura con la tradición anterior.

Como está en causa el dogma en este punto, es preciso establecer algunas distinciones indispensables. En primer lugar, una cosa es la perspectiva de fe de los autores en cuestión, desde Justino hasta Orígenes, y otra la adecuación de sus elaboraciones conceptuales a propósito de la misma. Su fe en la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo no puede ponerse seriamente en duda; en todo caso, la crisis arriana no podría explicarse si se hubiera instalado pacíficamente en la Iglesia de su tiempo un subordinacianismo de tipo arriano. Sin embargo, es indiscutible que en su uso de las categorías estuvieron buscando a tientas a propósito de un problema especialmente difícil, sin dominar aún la conceptualidad que ponían en obra.

En segundo lugar, hay que distinguir dos formas de subordinacianismo. Una de ellas puede y debe ser considerada como ortodoxa (aunque no se la llame corrientemente así). Es la que afirma la prioridad del Padre, en cuanto que es la fuente y la causa de la divinidad del Hijo y del Espíritu. En este sentido, el Padre es «mayor», como lo indica el orden revelado de las personas divinas, que pone un primero, un segundo y un tercero. Este «subordinacianismo» es perfectamente compatible con la confesión de que el Hijo y el Espíritu son Dios como el Padre. Será todavía el de Basilio de Cesarea en la segunda mitad del siglo IV[219].

El otro subordinacianismo mantiene que el Hijo y el Espíritu son en definitiva criaturas del Padre, sea cual sea por otra parte su supereminencia sobre las demás criaturas. La tradición cristiana no lo admitirá. En el plano histórico fue el que desencadenó la crisis arriana. Pero con el concilio de Nicea, el subordinacianismo de los Padres ante-nicenos, sobre todo el de Orígenes, resultará sospechoso. A veces incluso se le igualará al arrianismo. Pero esta identificación no es legíti-

218. Atanasio, *Contra arianos* I,20: Sesboüé-Meunier, *o.c.*, 66.
219. Cf. Basilio de Cesarea, *Contra Eunomium* I,25: trad. B. Sesboüé, SC 299, 261-263; III,1: SC 305, 145-149.

ma. Existe una diferencia fundamental entre los dos tipos de teología: para los Padres ante-nicenos, concretamente para Orígenes, el Hijo es inferior al Padre, pero es Dios y existe eternamente. Para Arrio, el Hijo es inferior al Padre y no ha existido siempre: «Hubo un tiempo en que no era». Es inferior en cuanto criatura.

Dicho esto, sería injusto reducir el «subordinacianismo» ante-niceno al hecho de una falta de experiencia teológica. Se trata de un fenómeno importante del período anterior al concilio de Nicea. El análisis de sus fuentes y de sus expresiones muestra su complejidad; algunos de sus aspectos están doctrinalmente ricos de enseñanzas.

En algunos casos, concretamente en Orígenes, esta tendencia se apoya en algunos textos de la Escritura, como Jn 14,28 («el Padre es mayor que yo»), Mt 10.18 («¿Por qué me llamas bueno? Sólo uno es bueno») o también en la plegaria de Jesús dirigiéndose al Padre: «Tú, el único Dios verdadero» (Jn 17,3).

El subordinacianismo tiene otras raíces doctrinales. La primera es la consideración «económica» del Hijo, que es la única que conocen los Padres ante-nicenos. El discurso sobre el Hijo no recae, como después de Nicea, sobre las relaciones intratrinitarias, sino sobre las relaciones entre el Padre por un lado y el Hijo en relación con el mundo por otro. Es con ocasión de la aparición de este mundo como el Hijo se convierte en «Hijo», en el «momento» que precede lógicamente a la creación, y luego en su encarnación. La relación Padre-Hijo se plantea en términos subordinacianos porque afecta al Hijo como Verbo «expresado hacia fuera», hecho carne[220] y cumpliendo la misión recibida del Padre. Afecta al Hijo asociado a toda la economía de la salvación. Pero la economía de la encarnación de la que aquí se trata no se comprende más que en el marco de la resurrección, la única por la que se acabó la generación del Hijo, según Hch 13,33. Del mismo modo, si la Luz que nos llega y que se hace ver no tiene en nosotros toda la fuerza que tiene en su fuente, es también porque, por condescendencia, la Luz prefirió disminuir para adaptarse al hombre y venir a iluminarlo sin deslumbrarlo ni herir sus ojos.

A partir de esta perspectiva es como la reflexión estudiará la relación de origen que vincula al Hijo con el Padre. El Hijo está «subordinado» al Padre, porque proviene de él. La subordinación es el corolario de la procedencia de otro, que, por eso mismo, es considerado como «más antiguo»[221].

El ambiente de la filosofía griega contribuyó igualmente a crear el clima «subordinaciano» de la primera especulación trinitaria. Aquí entran en discusión el platonismo y el medio-platonismo; su influencia tuvo un efecto directo a partir de la cultura en la que se movían los Padres, muy marcada por esta filosofía[222]. La Tríada platónica afirma la desigualdad de las tres hipóstasis. La filosofía asegura que la imagen es inferior al modelo y admite el juego de los intermediarios entre el Uno y lo múltiple. Orígenes, consciente de la originalidad cristiana del mediador, apela además al esquema del Verbo «intermedio» y del alma de Cristo «intermedia» entre el Verbo y la carne. Adoptará de buen grado ciertos datos de esta

220. P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies*, 203.
221. Cf. JUSTINO, *II Apologia* 5 (6),1: *Padres apologistas*, 266.
222. Cf. J. DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962, 1181-193; H. CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 112.

cultura platonizante, viendo sobre todo en ella el medio de oponerse al modalismo sin negar la divinidad del Verbo. Es interesante observar cómo supo dar cuenta auténticamente de la divinidad y de la generación eterna del Hijo en este marco conceptual, antes del discernimiento radical que se llevará a cabo en el siglo IV. Porque nunca debemos juzgar sus afirmaciones tomando como medida el juego de unas categorías que habrían de establecerse más tarde, a lo largo de los debates de Nicea. Por hipótesis, esos debates no son los suyos.

Empleado como argumento contra el monarquianismo y el sabelianismo, el subordinacianismo intentaba dejar sitio en el pensamiento cristiano al escándalo del número introducido en el corazón del «Dios uno». Pero al mismo tiempo ponía en discusión cierta idea de la transcendencia de Dios. La cuestión fundamental era la de la relación entre el Dios transcendente y el mundo. Espontáneamente, el hombre pone a Dios aparte, en nombre de su transcendencia. Dios no se comunica con el hombre[223] al menos directamente. Los apologistas se saltan ya esta evidencia afirmando que el Padre del universo, que no puede encerrarse «en un pequeño rincón de la tierra», tiene en sí mismo a un Hijo, que se encerró en él. La transcendencia es incomunicable y sin embargo se comunica: al Padre le corresponde la incomunicabilidad, al Hijo la comunicación.

Planteada en estos términos, con las facilidades que ofrece el subordinacianismo, la cuestión de la transcendencia sólo quedaba parcialmente resuelta. Nicea la planteará en toda su amplitud. En efecto, al confesar que el Hijo, consustancial al Padre, es tan transcendente como él, el concilio restablece la gran paradoja, que es imposible soslayar. Dios mismo ha entrado en la historia. Esta paradoja será soslayada de nuevo en el nestorianismo, que niega una unión verdadera en Cristo entre la humanidad y la divinidad. Será igualmente esquivada por el monofisismo, que atenúa el misterio disolviendo en la unión la realidad de lo humano. Pero esta paradoja, que los Padres ante-nicenos supieron guardar y transmitir, de un «Dios que no se concibe sin el hombre»[224] reaparece más grande que nunca después de Nicea. En la línea de esta «nueva transcendencia», Dios se muestra «todavía mayor», todavía más «Dios», no ya poniéndose por encima del hombre, como un rival omnipotente, sino en el mismo hombre:

> «El que la naturaleza omnipotente haya sido capaz de bajar hasta la humilde condición humana demuestra la potencia mucho más que el carácter grandioso y sobrehumano de los milagros. Efectivamente, el que por parte de la potencia divina se realicen obras grandes y excelsas ciertamente es consecuencia lógica de su naturaleza [...]. En cambio, el abajamiento (de Dios) hasta la humanidad es sobreabundancia de la potencia, que no halla obstáculo alguno en las condiciones contrarias a su naturaleza»[225].

Encontramos esta misma concepción de la grandeza de Dios en Basilio de Cesarea, en su tratado *De Spiritu Sancto*[226] o en Máximo el Confesor († 662):

223. PLATÓN, *Banquete*, 203a; IRENEO, *AH* III,24,2: Rousseau, 396; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VIII,18:
224. K. BARTH, *L'Humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1956, 38.
225. GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 24: trad. A. Velasco, *La gran catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1990, 96.
226. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* VIII,19: B. PRUCHE, *SC* 17bis, 309.

«Está claro que nos amó más que a sí mismo, ya que por nosotros se entregó a la muerte y –aunque sea una expresión atrevida– está claro que escogió, en cuanto que es *más que bueno,* toda clase de ultrajes, en el momento querido por la economía de nuestra salvación, prefiriéndolos a su propia gloria según la naturaleza, como más dignos. *Superando la dignidad de Dios y desbordando la gloria de Dios, hizo de la vuelta a él de todos los que se habían separado una salida y una manifestación más avanzada de su propia gloria*»[227].

En reacción contra las interpretaciones minimizantes que reaparecen en la Iglesia, se hará necesario definir cierto número de afirmaciones fundamentales, para garantizar los datos de la fe y salvaguardar la transcendencia de Dios, tal como se reveló en Cristo. Éste será el objeto de los primeros grandes concilios cuya era se abre a comienzos del siglo IV.

227. MÁXIMO EL CONFESOR, *Epist.* 44, cit. por J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, 156-157.

CAPÍTULO V

La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (siglo IV)

por B. SESBOÜÉ

A comienzos del siglo IV tiene lugar un acontecimiento capital para la vida de la Iglesia: la conversión del emperador Constantino al cristianismo, en el año 313, y tras él la del imperio, lo cual produjo un cambio radical de actitud del Estado ante la Iglesia. Hasta entonces la Iglesia había sido difícilmente tolerada, cuando no perseguida. La última oleada de persecuciones, la de Diocleciano, estaba aún reciente y había sido especialmente larga. Pero incluso fuera de estos tiempos de crisis, los cristianos llevaban una vida más o menos marginada en la sociedad pagana oficial. En adelante, el cristianismo pasaría a ser la religión oficial del imperio.

Las consecuencias pronto se hicieron sentir. Los obispos, de hombres particularmente amenazados que eran, se convierten en personajes importantes, que ejercen una gran influencia en la vida de sus regiones. Pero también los debates teológicos pueden exteriorizarse y adquieren mayor amplitud. Hay un claro signo de esta evolución general: comienza la época de los concilios ecuménicos. No cabe duda de que la actividad conciliar en la Iglesia había sido importante desde el nacimiento de los sínodos locales y regionales en la segunda mitad del siglo II. Pero la realización de un concilio ecuménico resultaba inconcebible, por motivos políticos y económicos.

El siglo IV supuso además un giro importante en la reflexión doctrinal. Hasta el presente, la teología estaba atenta sobre todo a la economía de la salvación. Pero ya en esta perspectiva empezó a considerar el misterio de Dios mismo. El título del capítulo I, *De la economía a la «teología»*, indicaba esta dinámica que se acentuaba cada vez más. En adelante, la mirada de la fe se dirige al misterio trinitario en sí mismo y escruta su dimensión eterna, antes de inventariar de forma análoga la ontología de Cristo en el siglo V. Pero no se trata de una mirada gratuita: si se tocan con una especie de encarnizamiento teológico cuestiones cada vez más especulativas, es siempre con la convicción de que de la naturaleza de Dios, de la naturaleza de su Hijo hecho Cristo, de la naturaleza del Espíritu derramado por Jesús, depende la realidad misma de la salvación ofrecida a los hom-

bres. La motivación soteriológica sigue siendo primordial en la elaboración de los dogmas trinitario y cristológico.

Como era lógico, estos interrogantes chocaron con graves aporías. En el terreno trinitario, iba en ello la comprensión de la unicidad de Dios, «dogma» primero de la revelación bíblica. Además, era seria la tentación de responder a ello reduciendo la expresión del misterio cristiano al marco de unas tesis sólidamente establecidas por la razón filosófica en el ambiente helenista. En el siglo IV se ponen sucesivamente en cuestión la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, en virtud del conflicto que la afirmación trinitaria parecía encontrar con el monoteísmo, tanto el monoteísmo bíblico como el que era objeto de consenso en la filosofía griega.

I. LA DIVINIDAD DEL HIJO Y EL DEBATE EN TORNO AL CONCILIO DE NICEA (325)

La cuestión de la divinidad del Hijo ocupará casi todo el siglo IV. Fue planteada primero por Arrio y provocó la reunión del primer concilio ecuménico de Nicea en el año 325. Pero este acontecimiento no constituye todavía más que el primer tiempo de la crisis. Los debates se reanudan tras la celebración de este concilio, largamente discutido. La situación de las Iglesias de Oriente, diivididas según múltiples cismas, resulta muy confusa. Es entonces cuando intervienen particularmente Atanasio de Alejandría en Oriente e Hilario de Poitiers en Occidente.

1. La herejía de Arrio y el Concilio de Nicea (325)

Los autores y los textos: Sobre Arrio, sus escritos y los documentos relativos al concilio de Nicea, cf. E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la «foi»de Nicée,* t. I: *L'hérésie d'Arius;* t. II: *La «foi» de Nicée,* Letouzey et Ané, Paris 1972. – Pueden verse algunos textos elegidos sobre el debate trinitario en el siglo IV en B. Sesboüé y B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?,* Cerf, Paris 11993.

Indicaciones bibliográficas: G. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1977. – Varios, *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l' Église,* Cerf, Chevetogne/Paris 1960. – L. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla,* ESET, Vitoria 1969. – W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclèsiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques,* Cerf, Paris 1974. – M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo,* Augustinianum, Roma 1975. – H. J. Sieben. *Die Konzilsidee der alten Kirche,* F. Schöning, Paderborn 1979.

Los comienzos del conflicto: Arrio y Alejandro en Alejandría

Por el 318-320, Arrio, sacerdote de la Iglesia de Alejandría, una de las metrópolis intelectuales de la antigüedad, comienza a provocar reacciones hostiles por su predicación sobre el Hijo de Dios. Sus orígenes están rodeados de cierta oscuridad. Pero sabemos que cuando empezó la cosa era ya un hombre mayor, pues

había nacido por el 256-260. Era natural de Libia, como Sabelio, y fue durante algún tiempo discípulo de Luciano de Antioquía (por el 280), el mentor intelectual de varios obispos de su generación. Los antiguos obispos de Luciano fueron llamados «colucianistas».

El pasado eclesiástico de Arrio había sido bastante agitado. En Alejandría había sido primero seguidor del cisma del obispo Melecio. Como diácono, había tenido serias dificultades disciplinares con su obispo Pedro, que llegó a excomulgarle. El sucesor de Pedro, Áquila, lo reconcilió con la Iglesia y lo ordenó sacerdote. El segundo sucesor, Alejandro, le designó la iglesia de Baucalis, en el barrio portuario. Llegó a ser un hombre influyente y considerado por su conocimiento de las Escrituras y su celo pastoral, lleno de mansedumbre.

Así pues, al principio se trató de un conflicto «parroquial». Algunos fieles se escandalizaron de la predicación de su «cura» sobre el Hijo de Dios, del que decía que había sido «creado en el tiempo», y avisaron al obispo. Éste invitó entonces a su sacerdote a un debate público ante su clero. Después de una segunda conferencia del mismo tipo, Alejandro le pidió a Arrio que desechase su opinión, juzgada errónea, y que se atuviera a la enseñanza de la verdadera divinidad del Hijo. Arrio contratacó acusando a su obispo de sabelianismo[1]: era una buena táctica.

Pero su doctrina se extendió rápidamente, no sólo en Egipto y en Libia sino también en las provincias de Oriente y de Asia Menor. Es que Arrio contaba con amigos entre algunos obispos de aquellas regiones, «colucianistas» como él, especialmente el influyente Eusebio de Nicomedia, la capital imperial de entonces. Les escribió y les pidió su apoyo. Ante la amplitud que empezaba a tener el asunto, Alejandro reunió por el 320 un sínodo local de los obispos de Egipto y de Libia en Alejandría, que condenó, depuso y excomulgó a Arrio. Alejandro comunicó esta decisión a todos los obispos. Expulsado de Alejandría, Arrio se refugió en Palestina y luego en Nicomedia, junto a su protector Eusebio. Dos sínodos intentaron interceder en su favor. La agitación religiosa era lo suficientemente grave como para convertirse en un problema político. Tras su victoria sobre Licinio en el 324, Constantino intentó restablecer la paz religiosa y decidió convocar un concilio. Sería el primer concilio ecuménico.

¿Cómo juzgar la personalidad de Arrio? Como siempre cuando se trata de «herejes», las costumbres de la época cargan las tintas sobre él: «hinchado de vanidad», «serpiente astuta», «bribón trapacero», «mansedumbre seductora»: así escribe Epifanio de Salamina. A través de toda una serie de juicios peyorativos, se adivina en el fondo que se trataba de un asceta de gran habilidad psicológica, bien dotado para la comunicación pastoral, buen conocedor de las Escrituras y bien formado en la dialéctica. La cuestión que planteaba a la fe cristiana no era ni mucho menos mediocre. Aunque sus palabras y las diversas confesiones de fe que firmó revelan un sentido un tanto ambiguo de la oportunidad política, lo cierto es que su confesión en el fondo era sincera.

Los escritos de Arrio consisten en una serie de cartas, varias profesiones de fe, algunas canciones populares, ya que tenía el arte de acuñar sus tesis en fórmu-

1. Sobre la herejía de Sabelio, cf. *supra*, 146.

las sugestivas y accesibles a la gente sencilla, y finalmente un poema teológico, la *Talía*, es decir, el *Banquete*. Según la ley común que se aplicaba en la antigüedad cristiana a los escritos heréticos, suscrita por los edictos imperiales, quedó destruida o se perdió la casi totalidad de las obras de Arrio. Las pocas piezas que se conservan proceden, bien de su adversario Atanasio que las cita para refutarlas, bien de los historiadores de la Iglesia que las utilizan a título de documentos, por no decir de pruebas de cargo[2].

La doctrina de Arrio: una convicción «monarquiana».

La doctrina de Arrio debe su origen a las ambigüedades que señalábamos en el capítulo anterior bajo la categoría de «subordinacianismo». Los padres ante-nicenos, que situaban espontáneamente su discurso en el plano de la economía de la salvación, presentaban las misiones del Hijo y del Espíritu Santo como subordinadas a la iniciativa del Padre. Si no cabe duda de su fe en la verdadera divinidad del Hijo y en la del Espíritu, dadas sus convicciones soteriológicas, no ocurre lo mismo con ciertos esquemas de su pensamiento ni con su manera de utilizar las categorías de la filosofía griega. No siempre dominaban su vocabulario; y sobre todo no disponían de las categorías que se elaboraron en este sentido en el siglo IV. El error de los primeros investigadores modernos en este terreno fue el de proyectar anacrónicamente las categorías del siglo IV sobre las de los siglos II y III. Desde este ángulo, ciertas formulaciones les parecían claramente subordinacianas.

Sin embargo, se planteaban verdaderas cuestiones sobre la manera de comprender el origen del Hijo en el marco de la Trinidad eterna. Ya habían sido debatidas en el grupo antioqueno de los «colucianistas». Pero flotaba en los espíritus cierta ambigüedad real desde el mismo momento en que intentaban traducir en categorías culturales griegas las afirmaciones tradicionales de la fe en el Hijo y en el Espíritu. No se explica de otro modo la gravedad de la crisis arriana. Pero esta misma gravedad supone también que la Iglesia ante-nicena no se había acostumbrado tranquilamente a la idea del subordinacianismo. Es la fuerte tensión en torno a un punto reconocido como central, a los ojos de una fe que quiere tener sentido ante la razón, lo que explica la profundidad y la duración de la crisis arriana.

El pensamiento de Arrio se inscribe en un verdadero subordinacianismo, por razones a la vez religiosas y racionales. Está impregnado de dos convicciones fundamentales.

La primera convicción se refiere a la unidad de Dios; es al mismo tiempo bíblica y filosófica y está en línea con la tradición «monarquiana», que ya encontrábamos en el debate entre Praxeas y Tertuliano. Dios es único, inengendrado y eterno: es algo que reconocen todas las filosofías religiosas. Pues bien, el Verbo del que se habla en la Escritura ha sido engendrado. Por tanto, no puede ser a la vez engendrado e inengendrado, Verbo y Dios. Por otra parte, tampoco puede haber dos inengendrados, pues se trataría entonces de dos dioses en contradicción formal con el monoteismo.

2. Sobre la persona, la vida y los escritos de Arrio, cf. E. BOULARAND, o.c., t. I, 9-65.

Ahora bien, la eternidad de Dios está ligada a su carácter inengendrado. Por tanto, el Verbo, engendrado por hipótesis, no puede ser eterno. Decir que es co-eterno con el Padre sería decirlo co-inengendrado, lo cual es contradictorio e impensable. Por consiguiente, no era antes de haber sido engendrado: ha tenido un comienzo. Correlativamente, Dios era Dios antes de ser Padre.

Todo esto no quiere decir que el Hijo haya sido creado en el tiempo cósmico, del que tenemos experiencia. Ha sido engendrado, o bien antes de todos los tiempos, o bien en el origen de una duración propia de los seres inteligibles (de los «siglos» infinitos). Pero ha sido engendrado por la voluntad del Padre y no de su sustancia, lo cual habría constituido una especie de división inconcebible de la sustancia paterna. En realidad, fue producido a partir de la nada. Arrio pensaba quizás en las «prolaciones» gnósticas de los valentinianos, o sea, en la producción en serie de los treinta principios (*aiônes* o «eones»), salidos de una pareja original y formados por una serie de particiones. Pablo de Samosata, en el siglo III, había dicho algo parecido a esta idea de «particiones» y había estado en el origen de la condenación por los sínodos de Antioquía de 264-269 del término de consustancial. Así pues, este término estaba cargado ya de un duro peso cuando lo asumió el concilio de Nicea para definir su pensamiento.

Por tanto, el Hijo fue engendrado en el sentido general de que todo viene de Dios. Realmente, pertenece al orden del devenir: ha sido hecho, creado, fundado; pero es una criatura muy superior, como reconoce por otra parte la Escritura. ¿Acaso no dice la Sabiduría, figura profética del Verbo: «El Señor me creó al principio de sus tareas» (Prov 8,22)? El Hijo es tan superior a nosotros que merece ciertamente que lo llamemos Dios; pero, en realidad, es Dios «hecho»; frente al Dios único, inengendrado y Padre, es una criatura.

En una carta a Eusebio de Nicomedia, Arrio caracteriza de este modo lo que le opone a su obispo Alejandro:

> «El obispo no deja de hostigarnos y de perseguirnos de mil maneras: nos ha echado de la ciudad como ateos, so pretexto de que no hacemos coro con él cuando declara en público: "Un Dios eterno, un Hijo eterno; al mismo tiempo un Padre, al mismo tiempo un Hijo; el Hijo coexiste con Dios sin ser engendrado; es siempre-engendrado, no hecho por generación, y Dios no precede al Hijo, ni en un pensamiento ni en un átomo de tiempo: un Dios eterno, un Hijo eterno; el Hijo viene de Dios mismo".
>
> [...] En cuanto a nosotros, ¿qué es lo que decimos, pensamos, hemos enseñado y enseñamos? Que el Hijo no es ni inengendrado y que no proviene tampoco de ningún sustrato; ha tenido la existencia por voluntad y consejo antes del tiempo y de los siglos; está lleno de gracia y de verdad, es Dios, Hijo único, inmutable; y antes de haber sido engendrado (cf. Prov 8,25) o creado (cf. Prov 8,22) o establecido (cf. Rom 2,4) o fundado (cf. Prov 8,23), no era; porque no era inengendrado.
>
> Pues bien, se nos persigue por haber dicho: "El Hijo tiene un comienzo, pero Dios es sin comienzo". Por eso se nos persigue; y también por haber dicho: "Existe a partir de la nada". Nosotros hemos hablado así, dado que no es ni una parte de Dios ni proviene de un sustrato»[3].

3. OPITZ, *Athanasius Werke*, III-1, 1-3; trad. B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, o.c., 32.

Más claras son aún las fórmulas bien acuñadas de la *Talía:*

> «Dios no era desde siempre Padre, sino que hubo un momento en que Dios existía solo y no era todavía Padre; más tarde es cuando se hizo Padre.
>
> El Hijo no existía desde siempre; pues, como todo se ha hecho a partir de la nada, el Hijo de Dios es también de la nada. Y puesto que todo son criaturas y obras hechas, también él es criatura y obra. Y puesto que no todo existía antes, sino que empezó a ser, también el Verbo hubo un momento en que no era, y no era antes de que fuera hecho: tiene un comienzo de ser»[4].

En esta convicción, el pensamiento de Arrio demuestra un sentido agudo de la transcendencia de Dios, el totalmente-Otro. Dios es tan Otro que el nombre de Padre, sacado de una analogía humana, no puede decir nada de su ser; ese nombre le confiere un atributo que pertenece ya al orden del devenir: así pues, Dios se hizo Padre «más tarde». La paternidad connota siempre un «antes» y un «después»[5]. El esquema de producción del Verbo-Hijo, lo mismo que el de la emanación plotiniana en el origen de nuestro cosmos, lo sitúa como el primero en la escala de los seres creados. El Verbo se encuentra en el grado más alto de esta escala, pero siempre dentro de ella. Por consiguiente, el Hijo está al otro lado de la diferencia absoluta que separa a Dios de la criatura. Pero se encuentra tan alto que puede servir de intermediario.

La doctrina de Arrio: una convicción cristológica

La segunda convicción de Arrio tiene que ver con la encarnación y con los testimonios evangélicos sobre la vida de Jesús: el nacimiento en la carne, su progreso, el hambre, la sed, la fatiga, los sentimientos de debilidad, la ignorancia del día del juicio, las humillaciones y los sufrimientos de la cruz demuestran a porfía que ese Hijo está sometido a unos cambios incompatibles con la verdadera divinidad. Los antiguos hablaban a propósito de ello de «pasiones», cuya cima era la pasión de Jesús. Jesús es por tanto un Dios inferior, ya que un Dios verdadero no habría soportado tratos semejantes.

Del mismo modo, Jesús tuvo necesidad de ser santificado por el Padre en su bautismo, que fue para él el día de su adopción filial. También recibió de arriba su gloria y su resurrección, que no le vienen de él mismo, sino del Padre. En toda su vida, Jesús se muestra sumiso y obediente al Padre, al que reconoce como mayor que él.

El esquema cristológico de Arrio es el siguiente: el Verbo del Padre, inferior a él, preexistente a nuestro mundo y a los ángeles, pero capaz de cambio, se unió a una carne humana, a título de instrumento, de tal manera que desempeña en esta carne el papel del alma, a la que sustituye. Asumiendo así la condición humana, participa de todos sus cambios y pasiones. Pero se conduce de una forma tan meritoria que se hizo perfecto y fue asociado a la divinidad. El arrianismo se inscribe entonces en el esquema Logos-Sarx, que encontraremos más tarde en los debates cristológicos, utilizado tanto por algunos Padres ortodoxos –que profesarán

4. En ATANASIO, *Contra arianos* I,5: PG 26,21a; trad. B. MEUNIER, o.c., 39.
5. Cf. CH. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase*, Desclée, Paris 1990, 135.

sin embargo la existencia del alma racional en Cristo–, como por algunos herejes seguidores de Apolinar –que la negarán[6].

Arrio desarrolla igualmente una argumentación escriturística apoyada, como se ha visto, en el texto de Prov 8,22, donde la Sabiduría –figura del Verbo y de Cristo– proclama: «El Señor me ha creado». Si se dice que el Hijo es engendrado por Dios, es en el sentido muy general de la paternidad universal de Dios (cf. 1 Cor 8,6; Job 38,28), y en el que los hombres pueden ser llamados «hijos de Dios» (Jn 1,12; Is 1,2). Por otra parte, el Hijo se declara inferior al Padre: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28); y lo trata como único verdadero Dios (Jn 17,3; Mc 110,18). Finalmente, Cristo está sometido a la ignorancia y a las «pasiones» de la humanidad (Mc 13,2; Jn 11,33 y 39).

Por consiguiente, es así como Arrio interpreta las palabras de la Escritura y da cuenta del Símbolo de fe tradicional. En ese Dios trinitario, el Padre es mayor que el Hijo y que el Espíritu, que salieron de él y son mencionados después de él en la Escritura. Se ha solucionado la aporía del misterio trinitario: éste, presentado siempre en términos bíblicos, se reintegra en las categorías de la razón filosófica y de la teología natural. Hay ciertamente un solo y único Dios: el Hijo y el Espíritu son sus primeras criaturas.

La reunión del concilio de Nicea

No carece de interés detenerse unos instantes en la convocatoria y en el procedimiento del concilio de Nicea. Se trata de una primicia y muchos de sus puntos harán jurisprudencia durante mucho tiempo. El concilio es convocado por el emperador Constantino, que no se preocupó de consultar a Roma. Este precedente crea una tradición que valdrá para todos los concilios orientales de la Iglesia. El emperador acoge a los Padres de Nicea con estas palabras:

> «La discordia dentro de la Iglesia de Dios me ha parecido más peligrosa e insoportable que todas las guerras y combates. [...] Desde que me enteré, contra toda esperanza, de vuestras diferencias, pensé que no podía soslayarlas. Más aún, deseoso de aportar mi contribución para remediar este mal, os he reunido a todos inmediatamente. Me alegro mucho de veros reunidos. Pero no podrá ser total mi alegría hasta que, según deseo, os vea a todos unidos en espíritu [...][7].

Constantino es aquí el testigo de las repercusiones políticas de las disensiones religiosas. La unidad del imperio podría correr peligro por culpa de los conflictos teológicos. Por otra parte, una reunión tan importante de obispos es en sí misma un acto político. No habría podido celebrarse esta asamblea sin utilizar los servicios del Estado, por ejemplo, el transporte público.

Pero hay más todavía en el pensamiento de los contemporáneos, concretamente en el de Eusebio de Cesarea, el panegirista de Constantino. El emperador es «el obispo de fuera», es decir, el que vela desde fuera por el buen funcionamiento de las instituciones y por la paz religiosa. No le toca juzgar de las cosas de la fe en ellas mismas, pero tiene que velar por el bien de la religión. El emperador es considerado como un «mediador», ya que está revestido por Dios del cargo de

6. Cf. *Infra*, 281-284.
7. En EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini* III, 12: PG 20, 1068-1069.

procurar el buen orden y la armonía entre el Estado o la sociedad civil y la sociedad eclesial. Volveremos a encontrarnos con esta concepción, mucho más consciente de sí misma, cuando Teodosio II convoque el concilio de Éfeso[8].

En el momento de Nicea la Iglesia cree que está viviendo un sueño: el imperio, hasta entonces amenazante y perseguidor, viene en su ayuda y toma su defensa. Pronto vendría el desencanto: la preocupación imperial seguirá siendo ante todo política. Lo veremos en los sucesores de Constantino, Constancio y Constante. Se correrá el grave riesgo de que los emperadores de todas las épocas quieran rehacer la unidad de la Iglesia, no en torno a lo que la Iglesia piensa que es la doctrina ortodoxa, sino en torno al partido religioso que les parezca más capaz de reconstituirla, prontos a cambiar de opinión según vayan evolucionando las fuerzas en litigio. Resulta entonces muy secundaria la preocupación por la verdad de la fe.

Al concilio de Nicea asistieron 250 o 300 obispos, según los autores antiguos. La cifra tradicional de 318 es simbólica: se refiere a los 318 criados de Abrahán (Gn 14,14). Estuvieron presentes las grandes regiones de Oriente, Asia menor, Siria, Palestina y Egipto. Eran sobre todo metropolitanos, es decir, los titulares de las sedes apostólicas. Atanasio estuvo presente en el concilio, acompañando como diácono a su obispo Alejandro. También estuvo presente Arrio, a pesar de ser tan sólo presbítero y no obispo: gozaba de la simpatía de muchos obispos «colucianistas». La representación de Occidente fue muy exigua: cuatro obispos, entre ellos Osio, obispo de Córdoba, que parece ser que fue el representante de la sede de Roma, así como dos sacerdotes pertenecientes a la delegación romana. El papa Silvestre, invitado al concilio, no asistió, alegando su ancianidad. También este punto hará jurisprudencia. Así pues, se encuentran representadas en Nicea tres grandes esferas de influencia: Antioquía, Alejandría y Roma.

El procedimiento es similar al de la reunión de los *comitia,* es decir, de los diversos órdenes del imperio, reunidos para deliberar sobre los asuntos de su competencia. La presidencia de honor le corresponde al emperador, que intervendrá con una discreta firmeza en favor del *consustancial.* Del lado eclesiástico, es probable que lo presidiera Osio, cuyo nombre aparece siempre a la cabeza de los textos, seguido del de los dos presbíteros romanos.

Las cuestiones que había que tratar eran principalmente el asunto arriano, pero estaban también la cuestión de la fecha de la Pascua y varios puntos disciplinares relativos a la organización de las Iglesias y al clero. Además de su confesión de fe, completada por un canon dogmático, el concilio de Nicea produjo 19 cánones disciplinares y una carta a los Egipcios.

Los debates sobre el arrianismo comenzaron proponiendo una fórmula de fe, hecha por los «colucianistas», favorables a Arrio. Se descartó esta fórmula. Eusebio de Cesarea propuso entonces el Símbolo de su Iglesia, que fue adoptado. Pero la mayoría de los Padres pidió que se añadieran algunas glosas para precisar el sentido de las afirmaciones a propósito de las cuales había nacido el litigio. En efecto, los arrianistas podían perfectamente firmar esta fórmula, pero manteniendo su interpretación. Las discusiones fueron largas y difíciles. Según Rufino,

8. Cf. *infra,* 303.(9) DzS 125; COD, II-1, 35.

Arrio compareció en varias ocasiones. Una vez decididos los «añadidos», todavía se opusieron 17 Padres. Constantino amenazó con desterrar a los que no firmasen y sólo se negaron entonces dos obispos. Este forcejeo estaba cargado de amenazas para el futuro.

La «definición» de Nicea: los añadidos al Símbolo.

La definición de Nicea se presenta, por tanto, bajo la forma de añadidos al Símbolo de Cesarea. Conviene presentarlos en su ambiente original, en el que adquieren todo su sentido:

> «Creemos en un solo Dios [...]
> y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre,
> *es decir, de la sustancia del Padre (tout' estin, ek tès ousias tou Patros),*
> Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero,
> *engendrado, no hecho (gennèthenta, ou poièthenta),*
> *consustancial al Padre (homoousion tô Patri),*
> por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, [...],
> y en el Espíritu Santo[9].

«Es decir, de la sustancia del Padre»: esta secuencia, que describe el origen y la naturaleza del Hijo en relación con el Padre, de tonalidad joánica, se encuentra de algún modo «traducida» al lenguaje conceptual griego, como indica el término «es decir». No se trata de una afirmación nueva, sino de una explicación, de una interpretación de lo que ya se ha dicho. Siempre se ha profesado que el Hijo era engendrado del Padre: se quiere ahora precisar que se trata de una «verdadera» generación. Si el Hijo es verdadero Hijo por generación, tiene que serlo según la sustancia del que lo engendra, como ocurre en toda generación natural: un hombre engendra a un hombre. Se da la comunicación al hijo de la sustancia paterna.

Sin embargo, la generación que se afirma en Dios tiene que purificarse de todos los elementos que la afectan cuando se trata de una generación en el mundo humano y animal. Se trata de una generación espiritual, sin separación de sustancia. Para comprenderla debidamente, hay que combinar dos experiencias de la generación, a partir de las palabras de Hijo y de Verbo. El término de Hijo pone a partir de la sustancia paterna a otro subsistente de la misma sustancia. El término de Verbo remite a la generación del verbo mental: nuestro espíritu engendra por medio de su actividad un término semejante a él, inmanente y sin separación (pero que no es subsistente). Corrigiendo una por otra estas dos representaciones complementarias, es posible vislumbrar de forma suficientemente correcta la transcendencia de la generación divina.

Engendrado, no hecho: A lo largo de la segunda mitad del siglo III, la idea general relativa a la «producción» de los seres se diferencia en el lenguaje teológico según dos sentidos precisos: producción por generación o producción por creación (en lo que se refiere al hombre, el equivalente de la creación sería la «fabricación» de los objetos). Se trata aquí de situar el origen del Hijo en alguno de estos dos registros. Hubo un tiempo de vacilación, ya que las representaciones

9. *DzS* 125; *COD*, II-1, 35.

que evocaban estos dos términos planteaban dificultades: imágenes groseras de la generación de los animales por un lado, asimilación al conjunto de las criaturas por otro. Por eso los autores corregían el término escogido declarando su intención. Arrio, por su parte, coloca sin ambigüedades al Hijo entre los seres creados (*ktiston*, que se encuentra en el canon dogmático). El concilio, por el contrario, define el modo de origen del Hijo como una generación, excluyendo la creación. La elección de este término en este binomio recoge formalmente y de manera especulativa el lenguaje bíblico que hablaba de la generación del Verbo. Cada uno de estos modos de producción se opone al otro. Un ser fabricado por el hombre o creado por Dios es por hipótesis diferente del que lo hace, a diferencia del ser engendrado que es producido según la ley de la identidad de la sustancia.

Consustancial al Padre: ésta es la palabra clave que se convertirá en el «símbolo» del concilio de Nicea. Este término completa la afirmación precedente «de la sustancia del Padre» por parte de su resultado: el engendrado es consustancial al engendrante. Porque hay identidad de sustancia entre el uno y el otro. El Hijo es de la misma sustancia que el Padre; es Dios como él. Pertenece al mismo nivel del ser. El término no añade, por tanto, nada al contenido que se afirma.

En directo, el concilio quiere definir la identidad específica del Padre y del Hijo contra los que afirman que es de una sustancia inferior y distinta, pero esta identidad se explicaba también en el sentido de una identidad numérica, teniendo en cuenta las argumentaciones sobre la no-división de la sustancia divina. Esta insistencia de algunos Padres de Nicea hará incluso que se les acuse de no mantener suficientemente la distinción del Padre y del Hijo, cayendo en una forma de sabelianismo.

¿A quién se le ocurrió emplear esta palabra en Nicea? Algunos piensan en los occidentales y en Osio, ya que este término tenía malos antecedentes en Oriente y se le discutía. Parece ser que Constantino lo apoyó fuertemente. Esta palabra crearía una agitación mayor, debido a estos antecedentes de su carácter no bíblico y de la dificultad de su interpretación. En cierto sentido, su empleo en Nicea es prematuro, en la medida en que su significación no ha sido todavía clarificada. ¿Pero acaso la situación no hacía necesario el empleo prematuro de palabras nuevas?

El Símbolo de Nicea se completó con un canon dogmático que anatematizaba las expresiones corrientes de los arrianos:

> «Hubo un tiempo en que no fue
> y que antes de ser engendrado no fue,
> y que fue hecho de la nada,
> o [...] que desde otra hipóstasis *(hypóstasis)* o de otra sustancia *(ousia)*[10].

La última fórmula muestra que el concilio de Nicea no establece ninguna diferencia entre hipóstasis y sustancia. Esta equivalencia entre los dos conceptos será una fuente de confusión en adelante. Se necesitará todo un trabajo semántico ejercido sobre estos términos para que pueda llegarse a finales de siglo a la fórmula trinitaria[11].

10. DzS 126; COD, II-1, 35.
11. Cf. *infra*, 291-295, 231-234.

El «giro» de Nicea, acontecimiento dogmático.

La definición de Nicea constituye el acta de nacimiento del lenguaje propiamente dogmático en la Iglesia. Es la primera vez que en un texto eclesial oficial y normativo se encuentran empleadas unas palabras que no vienen de la Escritura, sino de la filosofía griega. Esta «novedad» les pareció escandalosa a muchos de los contemporáneos y dio origen a una de las crisis más graves que conoció la vida de la Iglesia. Se produjo una especie de trauma: en el santuario de la confesión de la fe se había introducido el caballo de Troya de la filosofía pagana, es decir, de la sabiduría humana considerada como enemiga de la Sabiduría de Dios. ¿No era una blasfemia apartarse de este modo del lenguaje revelado de las Escrituras? ¿Estaba bien expresar la fe en un lenguaje no solamente griego, sino además erudito y técnico, intelectual y abstracto? ¿Era necesario entorpecer de este modo el Símbolo de la fe? ¿Era preciso dar este giro? Por detrás de esas cuestiones se percibe la voz de una reacción «conservadora», «tradicionalista», que será sobre todo la de muchos monjes.

Todas estas cuestiones exigen una respuesta de fondo, que vaya más allá de las coyunturas del momento, sobre las que tendremos que volver, y que valga para la totalidad del lenguaje y de la función dogmática en la Iglesia. Esta respuesta se basa en la naturaleza histórica de la palabra de revelación, según la concepción cristiana, palabra que es el objeto de un acto de fe. La palabra de Dios se hace desde siempre palabra humana, a fin de ser comprendida por las inteligencias humanas. Según la ley misma de la encarnación, esta palabra tiene que seguir estando viva a lo largo de los tiempos. No puede quedarse fija en unas fórmulas tan intocables como son las palabras de la cotorra. Por eso el mensaje inscrito en las Escrituras, fruto a su vez de todo un devenir histórico, siempre tiene necesidad de ser interpretado, para ser comprendido en toda su verdad. Es toda la densidad de un diálogo sin fin entre la palabra de Dios que interroga a la historia de los hombres y las palabras de los hombres que escrutan sin cesar la palabra de Dios, en nombre de las cuestiones que surgen de su razón y de sus situaciones culturales. El dogma eclesial es un acto de interpretación de la palabra de Dios consignada en la Escritura. No pretende añadirle nada, ni decir otra cosa, sino traducir a lenguajes culturales nuevos, en función de las nuevas cuestiones, lo que estaba ya dicho desde el principio. Lo hemos visto al subrayar la importancia que tenía el «es decir».

El acontecimiento de Nicea se reduce de hecho a un conflicto de interpretación. Cuando surge una duda sobre el sentido de una afirmación de fe, cuando se insinúa una ambigüedad, cuando se glosan y se interpretan las palabras antiguas de tal manera que resulta cambiado sustancialmente el sentido que se les reconocía tradicionalmente, cuando el conflicto que se replantea continuamente parece resolverse en provecho exclusivo de la razón, entonces es urgente emplear palabras nuevas para conservar el sentido antiguo y para resolver «de verdad» el conflicto planteado. La paradoja de la función dogmática está precisamente aquí: crea algo nuevo, a fin de evitar la «hemorragia de sentido» (G. Widmer) de la confesión antigua. Pues, por hipótesis, en ese momento no bastan las palabras antiguas para clarificar el debate.

Esta paradoja conduce a otra: la «helenización» del lenguaje de la fe se pone al servicio de la «deshelenización» de su contenido. El arrianismo concibe al cris-

tianismo dentro de unos esquemas neoplatónicos, para los que el Logos es inevitablemente un *tertium quid* entre la transcendencia pura de Dios y el mundo creado. *Homoousios* quiere decir:

> «el Hijo se mantiene en el grado de ser del Dios transcendente. Lo que decimos del Dios transcendente, debemos decirlo también del Hijo. Nicea rompe con la recepción ingenua de la comprensión del ser en la antigüedad tardía para dar cuenta del significado del kerigma cristológico»[12].

Pero si se había dado ya el giro, sólo se había cumplido un paso hasta entonces. El *consustancial* de Nicea, que durante mucho tiempo pareció demasiado, era de hecho demasiado poco. Un término no puede adquirir su sentido más que dentro de un espacio semántico suficientemente homogéneo para que le sirva de referencia. Es este espacio el que habrá que crear para resolver la ambigüedad original del término de *consustancial*. Así pues, la palabra atraerá a otras varias a su alrededor, a través de un trabajo difícil de elaboración. Del término aislado se pasará a la fórmula construida; de la fórmula se pasará entonces a unos textos de definiciones construidas (como en Calcedonia), y más tarde a unos capítulos. Consustancial puede ser considerado como el embrión de todo el discurso dogmático.

2. La crisis posterior al Concilio de Nicea

Los autores y los textos: Atanasio, *Contra arianos,* I,II y III: *PG* 26, 12-468; *De decretis Nicenae synodi:* PG 25, 415-476. – Textos escogidos de los discursos contra los arrianos, en F. Cavallera, *Saint Athanase,* Bloud et Cie, Paris 1908. – Textos escogidos sobre el debate arriano en el siglo IV en B. Sesboüé y B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?,* Cerf, Paris 1993. – Hilario de Poitiers, *De Trinitate: PL* 10, 9-472; ed. A. Martin y L. Brésard, *PF,* 1981, 3 vols.

Indicaciones bibliográficas: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo, o.c.* – Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens,* Beauchesne, Paris 1983. – R. D. Williams, *Arius, Heresy and Tradition,* London 1987. – R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy,* Edinburg 1988. – Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie,* Desclée, Paris 1990. – P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers,* P. U. G., Roma 1944.

Nacimiento y desarrollo de la controversia

El concilio, que debía acabar con la crisis, empezó de hecho dándole nuevas energías. La unanimidad de los Padres de Nicea se había visto «ayudada» por la firmeza de Constantino. Pero se mostró pronto frágil y reveló unas fisuras que fueron aumentando hasta crear una situación de múltiples cismas entre las Iglesias, particularmente confusa en Oriente. Se pueden distinguir tres grandes fases

12. F. Ricken, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des Altchristlichen Platonismus,* en B. Welt (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie,* Herder, Freiburg 1970, 99.

en este medio siglo de conflictos, que sólo terminarían en el 381 con la celebración del Concilio de Constantinopla.

La primera fase corresponde a los años durante la vida de Constantino. - Empezaron varios Padres retirando su firma (Eusebio de Nicomedia, antiguo «colucianista» y luego cada vez más favorable a Arrio, Teognis de Nicea), a pesar de la opción firme de Constantino en favor de «su» concilio. Luego, desde el 328, los partidarios de Eusebio, arrianizantes o francamente arrianos, volvieron a encontrar gracia ante el emperador e intentaron atraerlo a sus ideas, mostrándole que representaban una mayoría. Arrio incluso se vio rehabilitado, después de hacer ante el emperador una profesión de fe, bíblica y «tradicional», que evitaba cuidadosamente entrar en el debate en cuestión. Se tramaron varias maquinaciones para eliminar de sus sedes a algunos nicenos como Eustacio de Antioquía, Marcelo de Ancira, haciéndolos sospechosos de sabelianismo. El joven Atanasio, que sustituyó en el 328 al anciano Alejandro, primer adversario de Arrio, fue depuesto en el 335 por el concilio de Tiro, celebrado por los partidarios de Eusebio de Nicomedia, por la razón principal de que se negaba a reintegrar a Arrio en su Iglesia. Así pues, readmitieron a Arrio en la comunión, mientras que Atanasio fue desterrado a Tréveris. Pero dos grandes protagonistas de la crisis desaparecen sucesivamente: Arrio en el 336 y Constantino en el 337.

Segunda fase, bajo Constancio y Constante (337-361). – Tras la muerte de Constantino (año 337), el movimiento arriano crece bajo su hijo Constancio, que reina en Oriente y lo protege, mientras que Constante sostiene en Occidente a la ortodoxia nicena. Eusebio de Nicomedia recibe la sede de Constantinopla. En Nicea se reorganiza la resistencia con la reunión de varios concilios, algunos con participación mixta (Antioquía en 341, Sirmio en 349-350, luego en 351). Pero Constante muere el año 350 y Constancio se dedica a rehacer la unidad de todo el Imperio en torno al arrianismo hasta el 361. El papa Liberio y el anciano Osio tienen que ir al destierro. También es desterrado Hilario de Poitiers, que había defendido la causa de Atanasio ante el emperador. Atanasio sufre repetidas veces la misma suerte.

Por el año 360 la victoria arriana parece total en Oriente. Más tarde, Basilio de Cesarea comparará la situación de las Iglesias en aquel momento con un combate naval bajo la tempestad en plena media noche, en donde ningún combatiente sabe distinguir entre su aliado y su enemigo[13]. Jerónimo resumirá la situación en una de aquellas fórmulas cuyo secreto poseía: «Entonces se abolió la palabra sustancia; se proclamó por todas partes la condenación de la fe de Nicea. La tierra entera gimió, extrañada de verse arriana»[14].

Durante este tiempo se celebra una sucesión ininterrumpida de sínodos locales, que promulgan numerosas fórmulas de fe. Algunas son francamente arrianas, pero ambiguas por lo que se callan. Si se recurre a las categorías griegas, es solamente para eliminar el consustancial, hasta que un concilio decida rechazar todas las palabras que no estén en la Escritura. Ésta es la fórmula IV de Sirmio:

13. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* XXX,76-77: SC 17bis, 521-527.
14. Jerónimo, *Dialogus inter luciferianum et orthodoxum* 19: PL 23, 172c.

> «En cuanto al nombre de sustancia, como los Padres la emplearon demasiado ingenuamente, sin comprenderla el pueblo que quedó escandalizado por ella, y como no figura en las Escrituras, se ha decidido abandonarla y que en adelante no se hable ya de sustancia a propósito de Dios. Pero, tal como las santas Escrituras lo dicen y enseñan, decimos que el Hijo es semejante en todo al Padre»[15]

Pero en esta crisis conviene separar bien dos tipos de arrianismo: el primero acepta realmente la doctrina de Arrio, pero sigue siendo minoritario; el segundo se contenta con rechazar el término de consustancial, considerado como inaceptable, pero busca otras expresiones para dar cuenta de la divinidad de Cristo. En este sentido la crisis arriana es en gran parte un «cisma del lenguaje» (J. Moingt). La confusión, unida a una polémica múltiple y a los conflictos entre las personas, hará difícil el discernimiento que, a pesar de todo, empieza a producirse entre las dos posiciones.

Tercera fase: la escisión arriana (por el 357-380). – En efecto, a partir del 357, es decir, antes de la muerte de Constancio, empiezan a decantarse las cosas. El año 361 Juliano, llamado «el apóstata», es nombrado emperador y devuelve a las Iglesias cristianas toda su libertad religiosa. Los obispos desterrados pueden volver a sus sedes. En la Iglesia, los verdaderos herederos del arrianismo se van haciendo cada vez más radicales. La segunda generación arriana, con Aecio y Eunomio, intenta dar a la doctrina un fundamento racional irrefutable[16] y profesa claramente que el Hijo es «desemejante» *(anomoios)* del Padre, lo que les valió el nombre de *anomeos*. Son ellos los que siguen dominando en el concilio de Sirmio del 357. Pero el grueso de la tropa, llamada arriana porque rechazaba a Nicea, se acerca a los nicenos, con Basilio de Ancira[17]. Este «tercer partido» arriano se constituye desde el 358 en el concilio de Ancira, en donde Basilio, el obispo de la ciudad, profesa, no ya el *consustancial (homoousios)*, sino el *de-sustancia-semejante (homoiousios)*, ¡término que no se distingue del anterior más que por una «i»! De ahí el nombre de *homeousianos* que se les dio. El debate sobre las fórmulas entre nicenos y homoiusianos prosiguió en varios concilios. Pero las aceptaciones de Nicea se multiplican a partir del 362. La continuación de esta historia interesa a la elaboración de la fórmula trinitaria que se tratará en el siguiente capítulo[18].

Atanasio, el «defensor» de Nicea

Atanasio ha pasado a la historia como el gran adversario de Arrio y el defensor de Nicea. Este esquema exige sin embargo una importante corrección. Atanasio no pertenece a la misma generación que Arrio; lo separan de él unos cuarenta años. El primero que tuvo que enfrentarse con el asunto Arrio fue Alejando, del que Atanasio no era más que diácono en el momento de la reunión de Nicea. Sea cual fuere el papel que haya podido representar allí, no fue el que le atribuyó Newman. Por otra parte, en los primeros tiempos de su actividad pastoral, Atana-

15. *Fórmula IV de Sirmium*, Credo fechado el 22 de mayo del 359: PG 26, 693b; trad. J. Moingt.
16. Cf. *infra*, 224-226.
17. No se le debe confundir con Basilio de Cesarea.
18. Cf. *infra*, 230-238.

sio parece como si evitara hablar de la crisis arriana. Tan sólo progresivamente fue tomando cartas en el asunto y se fue compremetiendo de forma cada vez más decidida en la lucha anti-arriana.

Atanasio nació en Alejandría el 298 o el 299[19]. Al morir el obispo Alejandro, fue elegido arzobispo de Alejandría, a pesar de que no habían pasado aún los treinta años «canónicos» para poder serlo. Esta irregularidad le causó no pocos problemas. Su larga vida de obispo se vio muy accidentada y puntuada por cinco destierros sucesivos, bajo el ritmo de las variantes en la política imperial. Fue ante todo un pastor en el lenguaje bíblico y místico. A partir del 335 y del regreso de su primer destierro en Tréveris, escribió sus *Tratados contra los arrianos* (entre el 338 y el 350), para responder a las preguntas planteadas por los monjes egipcios, así como una serie de opúsculos sobre la divinidad del Hijo y la *Carta sobre los decretos de Nicea*.

En el primer *Tratado*, después de citar algunos extractos de la Talia de Arrio, Atanasio sitúa su punto de partida en la profesión de fe para desarrollar el segundo artículo del Símbolo. Se dedica luego a atacar los tres argumentos principales de los arrianos que niegan la *eternidad*, la *generación* y la *inmutabilidad* del Hijo. Demuestra que el discurso arriano se basa en una confusión entre el devenir y la generación. En Dios es perfectamente concebible una generación eterna. Poner en discusión la eternidad de la generación del Hijo es de hecho negar la eternidad de la paternidad del Padre.

En el segundo *Tratado* se entrega a numerosas exégesis bíblicas sobre la divinidad del Hijo desde el punto de vista de la economía de la salvación (Se completarán con exégesis del corpus joánico en el tercer *Tratado*, de cuya autenticidad se discute). Refuta allí la interpretación de los textos que aducen los arrianos (Heb 3,2; Hch 2,36; Prov 8,22). El aspecto trinitario y el de la encarnación son profundamente solidarios entre sí. Porque lo que Atanasio discierne sobre todo en la doctrina de Arrio es el oscurecimiento de la mediación de Cristo. El Hijo, hecho Dios por gracia, no puede hacernos partícipes de su filiación. Este atentado contra la economía de la encarnación redentora es lo que le indigna: «Arrio me ha robado a mi Salvador», habría dicho:

> «El hombre, vinculado a una criatura, no habría sido divinizado, si el Hijo no hubiera sido Dios verdadero; y el hombre no habría podido mantenerse en la presencia del Padre, si el que había revestido el cuerpo no hubiera sido su Verbo verdadero y por naturaleza. Y lo mismo que nosotros no habríamos sido liberados del pecado y de la maldición, si la carne revestida por el Verbo no hubiera sido una carne humana por naturaleza (porque no habríamos tenido nada en común con algo extraño a nosotros), tampoco el hombre habría sido divinizado si él no fuera el Verbo nacido del Padre por naturaleza, verdadero y propio del Padre, que se había hecho carne.
>
> He aquí por qué aconteció esa unión: para unir lo que es el hombre con aquel que pertenece por naturaleza a la divinidad, para que fueran seguras su salvación y su divinización»[20].

19. Cf. CH. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase, o.c.*
20. ATANASIO, *Contra Arianos* II, 70: PG 26, 296b; trad. B. Meunier,*o.c.*, 103-104.

Esta es la convicción de fe que preside a las argumentaciones bíblicas de Atanasio. Si Cristo tiene que divinizarnos, tiene que ser verdadero Dios y verdadero Hijo. Por tanto, hay que respetar el nombre de Hijo que le han dado las Escrituras (Mt 3,17: la teofanía del bautismo; Mt 11,27: el himno de júbilo; todo el evangelio de Juan; Heb 1,3: «esplendor de su gloria e imagen de su sustancia *[hypostasis]*»; etc.).

El lenguaje de la Escritura obedece a una lógica precisa: reserva la palabra engendrar para el Hijo (Sal 2,7; Sal 109,3; Prov 8,25; Jn 1,18) y la palabra hacer para las criaturas (Gn 1,1; Jn 1,3). Así pues, es a esta luz bajo la que hay que juzgar el «me ha creado» de Prov 8,22, que Atanasio aclara con ayuda de Col 1,15: «Imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura». Este texto, excepcional, tiene que comprenderse dentro del marco de esta ley del lenguaje. Por tanto, debe tratarse de la humanidad de Cristo.

Los otros nombres del Hijo, Verbo, Sabiduría, Imagen, Poder, Mano, tienen en sí mismos el significado de Hijo y siempre aluden a él. Estas palabras designan a aquel que está del lado del creador.

Las palabras nuevas, como «de la sustancia del Padre», son sugeridas por la Escritura: Sal 109,3: «De mi seno te engendré»; Jn 8,42: «He salido de Dios»; Jn 1,18: «El Hijo único, que está en el seno del Padre». Las Escrituras imponen el término de consustancial cuando hablan a la vez de generación y de indivisión (Jn 10,30; 14,10). Así pues, Atanasio justifica estas palabras a la luz del sentido antiguo de las palabras de la Escritura. El rechazo que los arrianos oponen a las palabras es de hecho un rechazo de la doctrina:

> «Por eso, si se niegan a admitir estas palabras como nuevas y extrañas, que admitan la doctrina que el concilio quiere expresar con estas palabras y que lancen el anatema sobre los que el concilio ha anatematizado; [...]. Pero no dudo de que, habiendo aceptado la doctrina del concilio, aprobarán también sus palabras [...]. Éste fue precisamente el motivo por el que se establecieron de esta forma las palabras.
>
> Y además, si alguien hace un estudio atento, reconocerá fácilmente que, aunque estas palabras no estén así en la Escritura, sí que se encuentra realmente en ella la doctrina que expresan»[21].

En todo este debate Atanasio tiene conciencia de que está exponiendo una fe que exige a la razón humana abrirse a nuevas perspectivas, a fin de poder descubrir su inteligencia, mientras que los arrianos «están convencidos de que no puede existir lo que ellos no pueden concebir»[22].

La contribución de Hilario de Poitiers.

«Tan sólo al morir Constantino (337), el Occidente comenzó a prestar de veras atención a la controversia arriana»[23]. En efecto, su adhesión a la fe de Nicea había sido hasta entonces demasiado masiva. Por otra parte, como hemos visto, Constante dejaba libertad a los obispos, mientras que Constancio en Oriente to-

21. ATANASIO, *Epist. de decretis nicaenae synodi*, nº 21: PG 25, 454ab; trad. J. Moingt.
22. ATANASIO, *Epist. II ad Serapionem* II,1: SC 15, ed. J. Lebon, 148.
23. M. SIMONETTI, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. IV: *Les Pères latins*, Cerf, Paris 1986, 71.

maba partido por los arrianos. Pero la llegada de los obispos orientales desterrados y luego la muerte de Constante (350) y la unificación del imperio bajo Constancio modificaron la situación doctrinal y política. Constancio, que quería conseguir la unidad del imperio en torno al arrianismo, intervino a su vez provocando diversos concilios en Occidente. Los obispos recalcitrantes fueron a su vez desterrados. Entre ellos, Hilario, nombrado obispo de Poitiers por el 350, fue enviado a Frigia (Asia Menor) en el 356, es decir, en un momento en que el conflicto doctrinal en Oriente parecía no tener salida alguna. Durante sus cuatro años de destierro, completó su formación doctrinal y se inició en los escritos y en los problemas de Oriente. Adquirió así un conocimiento profundo de la controversia arriana y se convenció de dos puntos importantes. El misterio trinitario se veía amenazado por los dos lados: no solamente por el lado propiamente arriano, sino también por el del monarquianismo sabeliano, peligro al que Hilario se mostró particularmente sensible. La respuesta a este doble peligro no pasaba necesariamente por el *consustancial* de Nicea, que muchos consideraban ambiguo en Oriente, sino que podía expresarse también por la fórmula *de-sustancia-semejante (homoiousios)* de los homeousianos con los que Hilario trataba con agrado. Escribió entonces su gran tratado sobre *La Trinidad*. Por el año 360 se le autorizó la vuelta a las Galias, en donde fue acogido triunfalmente y presidió un concilio celebrado el año 361 en París, cuyas decisiones doctrinales fueron moderadas.

Su obra principal sobre la Trinidad, distribuida en doce libros salidos de proyectos sucesivos, constituye una suma de argumentaciones bíblicas y teológicas. Hilario expone en primer lugar la posición católica sobre la verdadera divinidad del Hijo, desarrollando una catequesis sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Refuta a continuación las «impiedades» de Arrio a partir de la profesión de fe que éste había enviado a Alejandro de Alejandría, ofreciendo su traducción latina. Su argumentación se apoya sucesivamente en los testimonios del Antiguo Testamento (en particular las teofanías) y en los del Nuevo. Responde finalmente a las objeciones arrianas, en particular las que vienen de la inferioridad aparente, de las debilidades, de los sufrimientos y de las humillaciones de Cristo. El Hijo es verdadero Dios y Sabiduría eterna del Padre. Hilario aborda de este modo los aspectos propiamente cristológicos del problema trinitario.

Su documentación le viene de su conocimiento de los debates orientales, pero también del *Adversus Praxeam* de Tertuliano. Se le ha podido llamar el Atanasio de Occidente, pero su teología mantiene una distancia real respecto a la del Alejandrino. Es original la actuación de su proyecto y constituye una aportación de fondo a la doctrina trinitaria. Su discurso es siempre al mismo tiempo anti-arriano y anti-sabeliano: por un lado subraya la unidad de la naturaleza divina, por otro la distinción de las personas, siempre a partir del análisis de la relación de generación entre el Padre y el Hijo:

> «Así pues, la única fe es reconocer al Padre en el Hijo y al Hijo en el Padre, como consecuencia de la unidad inseparable de su naturaleza; unidad que no permite afirmar su confusión, sino su indivisibilidad; no su mezcla, sino la identidad de su naturaleza; no su yuxtaposición, sino su sustancialidad; no su inacabamiento sino su perfección. En efecto, se trata de un nacimiento, y no de una división; tenemos un Hijo y no una adopción; es Dios, y no una creación. Y no es un Dios de otra especie; no, el Padre y el Hijo son uno. Al nacer, no se le dota al Hijo de una

nueva naturaleza que fuera extraña a la naturaleza propia de aquel de quien deriva su origen»[24].

Pero Hilario no utiliza prácticamente nunca la palabra consustancial, lo cual manifiesta cierta reticencia frente a ella. Por su amplitud y por su contenido, su obra «representó un hecho nuevo en el campo de la literatura teológica de lengua latina»[25]. Anuncia los grandes tratados de Agustín.

Hilario escribió además un libro *Sobre los Sínodos*, en el contexto de la preparación de los concilios de Rimini y de Seleucia (359). Su finalidad era hacer que los occidentales percibieran que no todos los adversarios del *consustancial* –que él traduce al latín por *essentiae unius*– eran forzosamente arrianos, y que el mismo *consustancial* suponía ciertos riesgos de sabelianismo. Presenta de manera favorable la tesis de los homeousianos –cuya fórmula traduce por *similis essentiae*. Su obra demuestra que un occidental de aquella época podía penetrar toda la complejidad de la situación doctrinal en Oriente.

La «recepción» del concilio de Nicea

El medio siglo que separa al concilio de Nicea del I de Constantinopla representa el plazo de tiempo que el conjunto de los cristianos necesitaban para aceptar plenamente la legitimidad y la necesidad del nuevo lenguaje racional. Ése fue el tiempo de la «recepción» de Nicea. La «recepción» es un fenómeno eclesial definido así por Y. Congar:

> «Por "recepción" entendemos aquí el proceso por el cual un cuerpo eclesial hace suya en verdad una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida [...]. La recepción implica una relación propia de consentimiento, eventualmente de juicio, en el que se expresa la vida de un cuerpo que ejerce unos recursos espirituales originales»[26].

Así es como Atanasio pudo proclamar que toda la tierra habitada había dado su conformidad a la fe de Nicea[27]. La recepción, entendida de este modo, es un hecho de Iglesia, que se produce o no se produce, que por tanto no se decreta, sino que se constata a posteriori. El ejemplo de la recepción de Nicea muestra que ésta puede pasar por cierto número de conflictos o al menos de vicisitudes y que supera el tiempo de una generación. Se trata de un dato orgánico y no jurídico (J. Fransen), aunque puede tener consecuencias jurídicas. La historia de la recepción de los otros concilios confirma la experiencia hecha después de Nicea y tendremos ocasión de encontrarnos nuevamente con ella. Sin oponer este dato a la legitimidad y a la autoridad de la decisión tomada por un concilio, hay que decir que la recepción pertenece al sentido y a esa autoridad de las definiciones y de las fórmulas. El pueblo cristiano devuelve a la autoridad que le enseña un rostro nue-

24. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* VIII,41: ed. Martin, PF, III, 154.
25. M. SIMONETTI, *o.c.*, 81.
26. Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique:* RSPT 56 (1972) 370.
27. ATANASIO, *Epíst. ad episcopos africanos contra arianos* 1: PG 26, 1029a, citado por Y. CONGAR, *art. cit.*, 375-376.

vo de la verdad recibida, gracias a la manera con que la comprende y vive de ella. Esto se inscribe en un movimiento de ida y vuelta entre el pueblo y el magisterio eclesial.

La recepción de un concilio en cuanto acto del cuerpo de la Iglesia, que hace suya a través de las vicisitudes del tiempo una definición conciliar, debe distinguirse de la confirmación del concilio por el obispo de Roma, lo cual se convertirá en regla general. Esta confirmación, que es de orden jurídico, pertenece de alguna forma al concilio en cuanto suceso dogmático. En el caso de Nicea, esta confirmación no tuvo lugar. Bastó con la firma de los representantes del papa en el concilio.

Aparición de la eclesiología «conciliar»

Este tiempo es también el de la toma de conciencia de la autoridad conciliar. Al final de este largo conflicto, no fue solamente el concilio de Nicea el que fue recibido como tal, sino la idea misma del concilio y de su autoridad. Porque la doctrina relativa a la autoridad conciliar no preexistía a la reunión del concilio de Nicea. Se fue elaborando en el seno de los debates que jalonaron su difícil recepción. ¿En qué consistía la novedad propia de este concilio? ¿Cómo percibieron los contemporáneos esta novedad? Los estudios recientes de H. J. Sieben y de W. de Vries, convergentes aunque sin dar el mismo juicio en todos los puntos, han renovado esta cuestión a la luz de los textos[28].

En primer lugar, ¿qué conciencia animaba a los Padres participantes en el concilio? Los Padres se presentan como constituyendo «el gran y santo concilio», encargado de expresar las decisiones de «la Iglesia católica y apostólica». Estas expresiones manifiestan la convicción de que estaba representada allí la Iglesia universal. De hecho, el concilio se atribuye una autoridad particular y estima que sus decisiones tienen un carácter definitivo e irrevocable. La conciencia de esta autoridad se deriva de las decisiones disciplinares tomadas a propósito de la Iglesia de Alejandría (cisma de Melecio) y de las reglas que se imponen a las sedes de Alejandría, de Antioquía, de Jerusalén y hasta de Roma. Ningún concilio anterior se había atrevido a tomar medidas relativas a la organización de la Iglesia universal.

Sin embargo, la crisis inmediatamente posterior al concilio demostró que esta convicción no era compartida todavía por el cuerpo de la Iglesia. Los testimonios son suficientemente diversos para invitarnos al menos a dudar de ello. En aquella época no era evidente para todos que Nicea, en cuanto concilio ecuménico, fuera un hecho nuevo. Según H. J. Sieben, el papa Julio I en el 335 parece poner al concilio de Nicea en el mismo plano que al de Antioquía del año 269 y pensar que el juicio pronunciado contra los arrianos está sometido a revisión. W. de Vries, sin embargo, no está convencido de ello[29]. Lo que estaría en discusión sería el juicio de hecho sobre las personas, pero no el Símbolo doctrinal. Para Eusebio de Cesarea, Nicea no tiene una importancia especial.

28. H. J. SIEBEN y W. DE VRIES, *o.c.* en la bibliografía, 237.
29. H. J. SIEBEN, *o.c.*, 31-33; W. DE VRIES, *o.c.*, 22.

Sin embargo, Nicea sigue siendo algo singular. Se le atribuyó el calificativo de «ecuménico» de manera exclusiva para su tiempo. Atanasio le da con frecuencia este título, ya que se habían reunido en él obispos llegados de todo el universo. Para él, «Nicea era el "gran" sínodo, el sínodo "de primera importancia", el sínodo "ecuménico" en donde "toda la Iglesia católica" había condenado a Arrio y a sus partidarios. Con Nicea –siempre según Atanasio– pasa como con el todo respecto a la parte»[30]. Para que un sínodo sea ecuménico, es preciso que todo el universo esté representado en él; se requiere la unanimidad para la decisión; lo que él decrete tiene que estar en conformidad con la Escritura, con la enseñanza de los apóstoles y con la tradición de los santos Padres. La doctrina de un concilio ecuménico ya no puede ponerse en discusión[31]. Pero el obispo de Alejandría no habla nunca de la necesidad de que participe en el concilio el obispo de Roma.

La posición de Atanasio es evidentemente decisiva en esta cuestión. J. H. Sieben opina, sin embargo, que fue evolucionando, en el sentido de que fue confiriendo al concilio una autoridad cada vez mayor a medida que pasaba el tiempo. Al principio, no le parecía tan evidente la legitimidad de la condenación de Arrio. La fórmula de fe del concilio no es aún para él una autoridad absoluta. Intenta refutar a los arrianos más bien por la Escritura y por la razón que invocando al concilio. Luego, en el 356, piensa que Nicea constituye un resumen de la ortodoxia. Más tarde, el concilio se convierte para él en la fe de la Iglesia católica como tal, sin que hable por ello de una autoridad absoluta del mismo. Finalmente, en el 363, dice que el Símbolo de Nicea es como la palabra de Dios que perdura eternamente[32].

¿Era el concilio «infalible» para él? «Si por "infalibilidad de los concilios" se entiende la imposibilidad de engañarse vinculada por así decirlo automáticamente a la realización de ciertas condiciones –responde H. J. Sieben–, entonces hay que reconocer que Atanasio ignora esta infalibilidad. Conoce ciertamente algunos criterios con los que se puede medir la legitimidad y el valor relativo de los sínodos, pero no de tal categoría que éstos puedan justificar una pretensión absoluta a la verdad»[33]. Este juicio le parece un tanto minimizante a W. de Vries. Si Atanasio no habla de infalibilidad, su último escrito contiene algunas expresiones muy claras: «piedra eterna puesta en la frontera», «piedra grabada, erigida para siempre contra toda herejía», «palabra de Dios que permanece eternamente»[34].

Estas vacilaciones, que jalonan un movimiento de reconocimiento progresivo de la autoridad de Nicea, movimiento ligado al de su recepción, es un caso ejemplar del paso de una autoridad de hecho a una autoridad de derecho. A medida que el tiempo da mayores perspectivas y permite un discernimiento sobre los conflictos provocados por Nicea, se percibe que el concilio confirmó la fe de los apóstoles, que es fiel a la Escritura; luego, se dice que habló de manera definitiva y se vincula este carisma a su carácter ecuménico. Por él se expresa la unanimidad de la Iglesia, representada por sus obispos. Pues bien, la Iglesia no puede en-

30. W. DE VRIES, *o.c.*, 24, resumiendo la posición de H. J. Sieben.
31. Cf. M. GOEMANS, *Hetagemeen Concilie in de vierde Eluw*, Nimega-Utrecht 1945.
32. H. J. SIEBEN, *o.c.*, 25-67.
33. *Ib*, 63; trad. W. DE VRIES, *o.c.*, 27.
34. ATANASIO, *Epist. ad episcopos africanos*: PG 26, 1032a; 1048a; 1032a; citado por W. DE VRIES, *o.c.*, 27.

gañarse en su fe en virtud de las promesas de Cristo. Por este motivo, el concilio se ve revestido de una autoridad *de jure*. Pero este juicio es ya posterior. Después del 381 Nicea será considerado unánimemente como piedra de toque de la ortodoxia. En los debates de Éfeso entre Cirilo y Nestorio, el Símbolo de Nicea es considerado como la referencia dogmática indiscutible por las dos partes. Opinan incluso que el texto de Nicea debe bastar para resolver sus diferencias.

II. LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU SANTO Y EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO I (381)

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: ATANASIO, *Epistolae ad Serapionem:* ed. J. Lebon, *SC* 15,1947. – BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomium,* seguido de EUNOMIO, *Apologia:* ed. B. Sesboüé, G. M. de Durand, L. Doutreleau, SC 299 y 305, 1982 y 1983. – ID., *De Spiritu Sancto,* II-VIII: ed. B. Pruche, *SC* 17bis, 1968. – DÍDIMO EL CIEGO, *De Spiritu Sancto:* ed., L. Doutreleau, SC 386, 1992.– TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae* IX,1: ed. R. Tonneau y R. Devreesse, Bibl. Vaticana, Città del Vatricano 1949.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. DORRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas,* Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1956. – I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla,* ESET, Vitoria 1969. – A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1965. – Centre orhodoxe du Patriarcat oecuménique (ed.), *La signification et l'actualité du II.ᵉ Concile oecuménique pour le monde chrétien,* Genève 1982. – A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études.* University Press/Peeters, Leuven 1990, 303-442.

Hasta mediados del siglo IV no se había planteado la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo. Dios es eminentemente Espíritu. Su soplo es el mismo de la vida de Dios. Este soplo se cernía sobre las aguas en el momento de la creación: por tanto, es preexistente. Era enviado a los profetas mucho antes de la venida de Cristo. No tomó carne. Por tanto, su origen divino no planteaba problemas. Desde sus primeras expresiones, la doctrina cristiana vio en él el don eminentemente divino que se había hecho a la Iglesia y que ponía a sus miembros en comunión con Dios. Por todas estas razones la divinidad del Espíritu Santo había sido siempre una pacífica posesión de la fe, sin que por ello se hubiera puesto verdaderamente en claro su personalidad.

Pero la larga serie de debates en torno a la divinidad del Hijo trasformó profundamente esta antigua problemática. Es interesante observar cómo la divinidad del Espíritu Santo se puso en cuestión por el año 360, en el mismo momento en que empieza a imponerse la solidez de la afirmación nicena sobre el Hijo. Se trata de alguna manera de un contragolpe. Todo lo que acaba de decirse en la Iglesia a propósito de la divinidad del Hijo, ¿tiene que aplicarse igualmente al Espíritu Santo? ¿No convendrá situar al Espíritu del lado de una simple «fuerza» divina no personal, o bien francamente del lado de la criatura? En efecto, la misma forma con que se probó la divinidad del Hijo se vuelve contra el Espíritu Santo: ¿no se había dicho insistentemente que el Hijo era engendrado y no creado, y que no

hay un tercer modo de producción de un ser? Entonces, si el Espíritu no es ni inengendrado ni engendrado, ¿no habrá que considerarlo como creado?

1. La aparición de las herejías «pneumatistas»

Las herejías pneumatistas deben sus diversas formas a un triple origen:

El arrianismo radical de Aecio y de Eunomio

Está primero el arrianismo radical de la segunda generación arriana, el de Aecio y Eunomio el «dialéctico». Aecio era sirio, diácono de Antioquía, que se manifestó sobre todo entre el 355 y el 365 como jefe de esta tendencia. Siguiendo una lógica rectilínea, sacó las consecuencias extremas del arrianismo declarando al Hijo no-semejante al Padre, lo cual motivó que se diera a su grupo el nombre de «anomeos» (del griego *anomoios*, desemejante). Fue depuesto del diaconado en el 360[35]. Eunomio, natural de Capadocia, por el 335, se hizo discípulo suyo. Pero su personalidad y su vigor de «dialéctico» fueron de tal categoría que pronto eclipsó a su maestro entre sus contemporáneos. Puesto en aprietos en el 360 en el concilio de Constantinopla que depuso a Aecio del diaconado, se las arregló, presentando con gran habilidad su *Apología*[36] –en la que propuso una doctrina «anomea», sin hablar más que del parecido entre el Hijo y el Padre–, para que lo nombraran obispo de Cízico. Pero poco después fue condenado al destierro, donde murió alrededor del año 394.

Aecio y Eunomio desarrollaron a partir del 357 las implicaciones lógicas del arrianismo primitivo, hasta el punto de provocar por otra parte una escisión en el campo arriano. Recordemos lo que dicen sobre el Espíritu Santo: lo mismo que el Hijo es la primera criatura del Padre, también el Espíritu es la primera criatura del Hijo. Lo mismo que el Hijo es de un orden ontológico inferior al Padre, también el Espíritu es de un orden todavía inferior al Hijo y está sometido a él. El gran principio «la relación del Espíritu con el Hijo es tal como la relación del Hijo con el Padre», se utiliza ahora en beneficio de una concepción de una Trinidad en varios grados. «El tercero en dignidad y en orden –escribe Eunomio– es también el tercero en naturaleza»[37]. Así pues, la unidad divina se basa en una relación de desigualdad. Por eso mismo, «la divinidad y el poder demiúrgico le faltan» al Espíritu, «aunque está lleno del poder de santificación y de enseñanza»[38]. No se podía ser más claro.

Basilio de Cesarea, que los refuta al principio de su tratado *Sobre el Espíritu Santo*[39], nos da a conocer su argumentación sobre las partículas o preposiciones. Estos adversarios pretendían deducir de la Escritura una regla de lenguaje según

35. Sobre lo que queda de la obra de Aecio, cf. las fórmulas reunidas por G. Bardy, *L'héritage littéraire d'Aétius: RHE* 24 (1928) 809-827.
36. Eunomio, *Apologia*: SC 305, 235-299.
37. *Ib.*, 25: SC , 285.
38. *Ib.*: SC , 287.
39. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* II-VIII: SC 17bis, 2611-321.

la cual ésta reservaría al Padre la partícula *del cual,* ya que todo viene del Padre (causalidad principal); al Hijo la partícula *por el cual,* ya que todo existe por el Hijo (causalidad instrumental) y al Espíritu la partícula *en el cual,* ya que el Espíritu expresa una condición de tiempo o de lugar (y por tanto una «causalidad»de tipo totalmente inferior). Del mismo modo, se glorifica al Padre por el Hijo y en el Espíritu. De esta diferencia en el lenguaje de las partículas, Aecio y Eunomio sacaban la conclusión de que era distinta la naturaleza del Hijo y la del Espíritu. Porque, según Aecio, que invoca un principio de correspondencia estricta entre la estructura del ser y la del lenguaje, «de los seres de naturaleza desemejante se habla de manera desemejante» y, al revés, «los seres de los que se habla de manera desemejante, son de naturaleza desemejante»[40].

Los «Trópicos» egipcios

Se trata de los fieles señalados por Serapión, obispo de Thmuis, en el delta del Nilo, a Atanasio: este último, los llamará «Trópicos», ya que argumentan a partir de los «giros» *(tropoi)* o «figuras de palabras», empleados por la Escritura. Se habla de ellos por los años 359-360.

Su argumentación puede resumirse así: si el Espíritu posee la divinidad, no puede poseerla más que por nacimiento; si es engendrado del Padre, el Hijo es entonces hermano suyo; si es engendrado del Hijo, ¡el Padre es entonces su abuelo! Pero hay que excluir estas dos hipótesis, ya que nunca se ha dicho que el Espíritu sea engendrado. Y si no es engendrado del Padre, no puede serle consustancial.

Por otro lado, las figuras verbales *(tropoi)* de las Escrituras muestran que el Espíritu es una criatura, y más concretamente un ángel. El profeta Amós habla de Dios que «ha creado el *pneuma*» (Am 4,23): este término puede indicar viento o espíritu. Contra toda evidencia, los Trópicos lo comprenden aquí en el segundo sentido. Pero en su favor está la materialidad de la palabra. Del mismo modo, la Escritura emplea enumeraciones ternarias en las que, detrás del Padre y el Hijo, se sustituye al Espíritu por una criatura o un ángel: «Te exhorto ante Dios, ante Jesucristo y ante los ángeles elegidos» (1 Tim 5,21).

Los Trópicos de Thmuis son ortodoxos en lo que atañe al Hijo; es incluso su comprensión del *consustancial* lo que se convierte en un germen de herejía respecto al Espíritu. Como el Hijo era llamado consustancial por ser engendrado, sacaban la conclusión de que el Espíritu no podía serles consustancial, por no ser engendrado.

Los «Pneumatómacos» de Oriente

Por esos mismos años (359-360) se manifestó una tercera tendencia en la región de Constantinopla en el seno del partido arriano moderado, que se extendió luego por Oriente. Es el grupo de los llamados «Macedonianos» por el nombre de Macedonio, arzobispo de Constantinopla destituido en el 360. Pero el nombre más común con que se les designó fue el de «combatientes contra el Espíritu San-

40. *Ib.* II,4: SC, 261.

to» o «Pneumatómacos». Del hecho de que se atribuye al Espíritu Santo un modo inferior de producción de las cosas (los seres no son creados de él, ni por él, sino solamente en él), los macedonianos deducían una inferioridad de naturaleza en el Espíritu. Así pues, a través de su poder se ataca a su divinidad. Al ser contado por debajo («subnumerado») del Padre y del Hijo, el Espíritu no debe ser glorificado con ellos. Lo mismo que los Trópicos, los Macedonianos son ortodoxos a propósito del Hijo[41]. Un poco más tarde, Eustacio de Sebaste, el antiguo maestro de Basilio en sus proyectos de vida ascética, adoptó la posición pneumatómaca. A pesar de todos los esfuerzos del obispo de Cesarea, se produjo la ruptura entre ellos. Este incidente tuvo gran importancia en la redacción del tratado *Sobre el Espíritu Santo.*

2. Los grandes argumentos en favor de la divinidad del Espíritu Santo

Atanasio de Alejandría

En este nuevo debate hay dos hombres de primera categoría que emprenden la defensa de la divinidad del Espíritu Santo, Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea. El primero, en sus *Cartas a Serapión,* responde a las objeciones de los Trópicos de Thmuis. El, segundo, en su célebre tratado *Sobre el Espíritu Santo,* tiene más en cuenta al arrianismo radical de Accio y de Eunomio y la tendencia macedoniana. Sus argumentaciones escriturísticas, que intentan descubrir ciertas leyes de lenguaje en el discurso bíblico, coinciden en lo esencial.

Atanasio muestra a los Trópicos que el Espíritu no puede ser ni una criatura ni un ángel, ya que la Escritura le atribuye ciertas prerrogativas y actividades propiamente divinas. Viene de Dios (1 Cor 2,12); llena el universo (Sab 1,7); es único como Dios Padre y el Señor Jesús (1 Cor 12,4-6). Sus actividades son las de Dios y no las de una criatura: las santifica y las renueva (1 Cor 6,11; Tit 3,5-6; Sal 103,30); las vivifica (Rom 8,11; Jn 4,14 y 7,39); las marca con su unción y con su sello (Is 61,1; Ef 1,13; 1 Jn 2,27), las hace partícipes de la naturaleza divina (1 Cor 3,16-17; 1 Jn 4,13). En una palabra, «el que une a la criatura con el Verbo no puede estar él mismo en el número de las criaturas; el que confiere la filiación por adopción no puede ser extraño al Hijo»[42].

En cuanto al texto de Amós 4,13, invocado por los Trópicos para probar que el Espíritu es una criatura, Atanasio no se contenta con declarar insostenible esa interpretación. Intenta apoyar su posición en el lenguaje usual de la Escritura, cuya repetición hace ley: Cuando la palabra *pneuma* quiere decir simplemente viento, es empleada sola, sin artículo y sin determinación; cuando significa al Espíritu, va siempre acompañada de una determinación que suprime la ambigüedad manifestando alguno de sus atributos: Espíritu de Dios, del Padre, de Cristo, Espíritu Santo, Espíritu consolador, etc. O por lo menos va con artículo[43]. Esta reflexión es el ejemplo de una argumentación de tipo «lingüístico», que pertenecía a

41. Conocemos el movimiento pneumatómaco sobre todo gracias a Sozomeno, *HE* IV,27: PG 67, 1199; y VI,11: *PG*, 1320-1321.
42. Atanasio, *Epist. ad Serapionem* I,25: SC 15, 129.
43. *Ib.* I,4: *SC*, 84-85.

la técnica exegética de los Padres, muy apegados al valor de las palabras en la Escritura.

El segundo argumento está sacado de las relaciones trinitarias, ya que una convicción doctrinal quiere que el Espíritu tenga la misma relación con el Hijo que el Hijo con el Padre. La pertenencia propia del Hijo al Padre es idéntica a la pertenencia del Espíritu al Hijo. Y entonces, una de dos: o bien el uno y el otro son criaturas, o bien pertenecen los dos como algo propio al misterio de Dios. Si el Hijo es imagen del Padre, el Espíritu es a su vez imagen del Hijo, ya que es Espíritu del Hijo (Gál 4,6) y Espíritu de filiación (Rom 8,15). Es Espíritu de sabiduría y de fuerza (Is 11,2) y de gloria (1 Pe 4,14), nombres que pertenecen al Hijo. Por eso Dios actúa inseparablemente por su Verbo y por su Espíritu (1 Cor 12,4-6): crea por el uno y por el otro (Sal 32,6); envía al uno al mismo tiempo que al otro (Sal 147,7); habitan en nosotros de forma semejante (Ef 3,16-17). Por eso debemos adorar a Dios en Espíritu y en Verdad (Jn 4,23-24), es decir, en el Espíritu Santo y en el Hijo (que es la Verdad).

> «Así pues, si el Hijo, debido a su condición propia respecto al Padre, [...] no es una criatura, sino que es consustancial al Padre, tampoco el Espíritu Santo puede ser una criatura [...], debido a su condición propia respecto al Hijo, porque es dado a todos desde dentro [del Hijo] y porque pertenece al Hijo» [44].

Y finalmente, el tercer argumento: si el Espíritu es una criatura, ya no hay Tríada, sino sólo Díada. Pero esto sería la ruina de la fe bautismal. En efecto, el símbolo trinitario está basado en el carácter único e inseparable de los tres Nombres divinos en la Escritura (cf. Rom 8,15; 1 Jn 4,12-13; Jn 3,16; 16,14.17; 17,4; etc.).

Sigue todavía la difícil cuestión del origen del Espíritu. Toda la argumentación de Atanasio, como más tarde la de Basilio, se basa en una convicción «ontológica» que diferencia profundamente al cristianismo de la tradición filosófica griega. No existe término medio entre Dios y la criatura. Por consiguiente, el Espíritu tiene que estar de un lado o de otro. Pero la Escritura no nos dice nada sobre su origen: no es ni creado, ni engendrado. El único término que se emplea sobre él es el de «proceder»: «el Espíritu de verdad que procede del Padre» (Jn 15,26). Sin embargo, esta expresión se refiere a la salida del Espíritu en la economía de la salvación, pero no a su origen en la Trinidad. Atanasio recoge desde luego esta afirmación, pero sin insistir en ella (I,33; III,1). Cita también los textos de Juan (Jn 14,26; 16,14-15 y 17,10), en donde se dice que el Espíritu es enviado «en el nombre» del Hijo, que «recibe» de él y que lo que le pertenece a él, es decir, al Espíritu, pertenece también al Padre. Pero no va más allá de la afirmación de la Escritura. No intenta ahondar en un misterio que le supera. Para él la Escritura no hace más que insinuar una relación original del Espíritu con el Padre.

Por los años 374-375, Dídimo el Ciego, autor alejandrino, escribió una obra Sobre el Espíritu Santo bajo la influencia sensible de Atanasio, ya que encontramos en ella las mismas argumentaciones que en las *Cartas a Serapión*. Dídimo recoge en particular el movimiento doctrinal. Mientras que, a propósito del Hijo, era posible ir del origen a la consustancialidad, este camino no está permitido en

44. *Ib,*. III,1: SC, 165.

el caso del Espíritu Santo, ya que la Escritura guarda silencio sobre su origen. Por tanto, hay que seguir el movimiento inverso, probando en primer lugar que pertenece a la naturaleza divina y deduciendo de ello que debe tener también un origen divino. En el plano del lenguaje Dídimo es más explícito que el propio Basilio, en la afirmación de que el Espíritu es Señor y Dios. Tampoco vacila en hablar de la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y con el Padre.

Basilio de Cesarea

El año 375 escribió Basilio de Cesarea un tratado muy importante para probar la divinidad del Espíritu Santo. Ya en su obra teológica de juventud, el *Contra Eunomio*, había dedicado un breve libro al Espíritu Santo. Esta vez parte de un incidente litúrgico que debió ser obra de los pneumatómacos.

> «Recientemente, estando yo rezando con el pueblo, al acabar la doxología a Dios Padre de estas dos maneras: bien *con* el Hijo y con el Espíritu Santo, bien *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo, algunos de los que allí estaban nos acusaron, diciendo que habíamos empleado expresiones extrañas, contradictorias»[45].

Esta controversia sobre las partículas nos revela cuáles eran los argumentos tanto de Aecio y Eunomio como de los Pneumatómacos. La primera doxología mantiene la igualdad de naturaleza del Espíritu con el Padre y el Hijo. Basilio intenta mostrar cómo está plenamente de acuerdo con la segunda, igualmente tradicional y bíblica. Por eso su primera argumentación se detiene en las partículas y demuestra que la pretendida regla de lenguaje de las Escrituras invocada por Aecio es falsa. Recordemos su argumento: lo que se dice diferentemente es diferente en cuanto al ser. Pues bien, la Escritura emplea tres preposiciones diferentes para las tres personas divinas: «de» *(ek)* para el Padre, «por» *(dia)* para el Hijo y «en» *(en)* para el Espíritu. Basilio refuta este principio y su fundamento, mostrando que las tres proposiciones se utilizan a propósito de las tres personas. Así el *por* (1 Cor 8,9; 2 Cor 1,12) y el *en* (Ef 3,9; 2 Tes 1,1) se dicen también del Padre; el *de* (Ef 4,15) y el *en*, del Hijo; y el *de* (Mt 1,20; Jn 3,6) y el *por* (1 Cor 2,10; 12,8) del Espíritu Santo. Por tanto es fácil sacar la conclusión: «Si una diferencia de expresión indicaba según ellos un cambio de naturaleza, les haga ceder ahora a la confusión de tener que reconocer que no difiere la esencia»[46]. Esta argumentación lingüística no deja de tener una razón estructural.

Por otra parte, la doxología que utiliza el *con* se basa en el mandato bautismal de Mt 28,19, que *connumera* al Espíritu Santo con el Hijo y con el Padre con ayuda de la partícula «y» *(kai)*. Lo mismo hace la Iglesia en su liturgia bautismal y en su profesión de fe.

La segunda gran argumentación parte precisamente de la regla de fe bautismal y sitúa la cosa en una perspectiva global. Un principio doctrinal muy apreciado por Basilio y de gran importancia dogmática quiere que la regla bautismal sea la de la fe y la de la doxología. Así lo indicaba Basilio en una carta del 373:

45. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* I,3: SC 17bis, 257-259. – Sobre las etapas de composición y la estructura de este tratado, cf. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto, o.c.*, 261.
46. *Ib.* V,11: SC 17bis, 283.

«Creemos tal como nos bautizamos y glorificamos tal como creemos. Por tanto, si se nos ha dado un bautismo por el Salvador en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, presentemos una profesión de fe conforme a ese bautismo y una glorificación conforme a esa fe, glorificando al Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, ya que estamos convencidos de que no es extraño a la naturaleza divina»[47].

Se da, por tanto, una cadena de correspondencias entre la celebración del bautismo, que se hace en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, la regla de fe que preside tanto a la instrucción como a la profesión bautismal y que viene del mandato del Señor en Mt 28,19, y finalmente la doxología o glorificación que tiene que obedecer a la ley del bautismo. Esta regla de fe, que «connumera» a las tres personas poniéndolas en el mismo plano, corresponde a la triple inmersión del neófito. Autoriza por consiguiente la doxología que los «connumera» igualmente. En su tratado *Sobre el Espíritu Santo,* el obispo desarrolla con emoción este argumento bautismal:

«Para mí, yo pido en mi oración partir con esta profesión en el Señor, y les exhorto a ellos que conserven esta fe inviolada hasta el día de Cristo, guardando celosamente la enseñanza sobre el bautismo en la confesión de fe y en la promulgación de su gloria»[48].

Esta argumentación se basa, una vez más, en la ley del lenguaje inscrita en los textos confesionales y litúrgicos de la Iglesia. Pero, a propósito de la identidad divina del Espíritu, Basilio no recoge el término de consustancial. Prefiere el de «identidad de honor», *homotimos,* término construido en griego de la misma manera que el famoso *homoousios.* La igualdad de honor, en la confesión de fe y en la doxología, prueba la connaturalidad de las tres personas.

Lo mismo que Atanasio y que Dídimo, Basilio vuelve también sobre los argumentos que proceden a partir de los nombres y de las actividades atribuidas al Espíritu por la Escritura. El nombre de Espíritu que se le da es precisamente un nombre divino, ya que «Dios es Espíritu» (Jn 4,24); es Espíritu Santo, con la santidad que es la propiedad de Dios; comparte con el Hijo el nombre de Paráclito (Jn 14,26); es Señor (2 Tes 3,5; 2 Cor 3,17-18). En cuanto a sus actividades, son también señoriales: la creación (Sal 32,6), la recreación y renovación (Sal 103,30), la santificación (1 Cor 6,11). Como Cristo, envía a los apóstoles (Hch 13,2: el caso de Saulo y Bernabé). Conduce a Dios que es verdad (Jn 16,15). Intercede en favor nuestro (Rom 8,34). Tentarlo es mentir a Dios (Hch 5,4.9: el caso de Ananías y Safira). La blasfemia contra él es imperdonable (Mt 12,32). Sus actividades son tan inseparables de las del Hijo como el Hijo es inseparable del Padre: recibimos la vida del Hijo y del Espíritu (Rom 8,2); somos herederos del Hijo por el Espíritu de adopción (Rom 8, 16-17); el Espíritu glorifica al Hijo como el Hijo glorifica al Padre (Jn 16,14 y 17,4).

Basilio habla poco de la procesión del Espíritu Santo, ya que argumenta también desde la igualdad del Espíritu con el Padre y con el Hijo a partir de sus nom-

47. BASILIO, *Epist.* 159,2: ed. Y. Courtonne, *Budé* 1961, 86. Este principio se repite frecuentemente en Basilio.
48. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* X,26: SC 17bis, 339. Este texto sigue al citado *supra*, 82-83.

bres, de su ser y de su obrar. Cita sin embargo a Jn 15,26, relacionándolo con el Sal 32,6: «La palabra del Señor hizo los cielos; el aliento de su boca, todas sus estrellas». Y lo comenta así:

> «Se trata de una Palabra que estaba con Dios desde el comienzo y que es Dios, y del Aliento de la boca de Dios, el Aliento [= Espíritu] de verdad que procede del Padre»[49].

Este aliento que sale de Dios es una indicación sobre el origen del Espíritu, que no tuvo lugar por modo de generación. Esta visión del Espíritu en el misterio de Dios se integra para él en la teología trinitaria:

> «El camino del conocimiento de Dios, por consiguiente, va del Espíritu, que es uno, por el Hijo, que es uno, hasta el Padre, que es uno; y en sentido inverso, la bondad natural, la santidad de naturaleza y la dignidad real se derivan del Padre, por el Unigénito, hasta el Espíritu. Así se confiesan las hipóstasis sin destruir la piadosa doctrina de la Monarquía»[50].

Un lenguaje especialmente prudente

Es interesante, sin embargo, ver cómo el gran defensor de la divinidad del Espíritu Santo nunca se atreve a decir con claridad que el Espíritu es Dios. Las razones de esta actitud son dos: primero, porque esta afirmación no se encuentra al pie de la letra en la Escritura; segundo, porque crea dificultades a algunos cristianos débiles en su fe. Así pues, a fin de facilitar la comunión entre las Iglesias, Basilio exige solamente la aceptación de la fe de Nicea y la profesión de que el Espíritu no es una criatura. Esta ductilidad en el lenguaje sobre un punto capital de la fe es un ejemplo de lo que hoy llamamos «ecumenismo». Pero esta indulgencia fue mal interpretada en los ambientes que hoy diríamos tradicionalistas. Su amigo Gregorio de Nacianzo refiere al obispo de Cesarea un incidente significativo que se había producido durante un banquete «eclesiástico». Un monje ataca vivamente a Basilio y a su hermano Gregorio de Nisa:

> «¿Qué decís vosotros? –exclamó– ¿Hasta qué punto sois mentirosos y zalameros? Yo no me opongo a que se alabe a esos hombres por todo lo demás; pero no acepto lo principal; en cuanto ortodoxia, es injusto alabar a Basilio, es injusto alabar a Gregorio; el uno traiciona a la fe con sus ideas, el otro es cómplice de esa traición porque le deja hacer [...] Acabo de llegar de la reunión celebrada en honor del mártir Eupsiquio [...] y allí oí a Basilio el Grande hablar sobre la teología; sobre el Padre y el Hijo, muy bien: era perfecto; hablaba de una manera que apenas podría igualar ningún otro; pero escamoteaba al Espíritu. [...] Basilio se limita a hacer vislumbrar oscuramente las cosas y no hace más que esbozar, por así decirlo, la doctrina; no proclama francamente la verdad; nos machaca los oídos más con política que con piedad y disimula su doblez con el poder de su palabra»[51].

La respuesta de Basilio a esta sospecha nos dice que se sintió herido. Su actitud fue calificada de «economía», no en el sentido de la economía salvífica, sino

49. *Ib.* XVI, 38: SC, 381.
50. *Ib.* XVIII,47: SC, 413.
51. GREGORIO NACIANCENO, *Epíst.* 58: ed. P. Gallay, *Budé* 1964, 74-75.

en el de una prudencia y sabiduría concreta, a la vez pastoral y pedagógica[52]. Vale la pena subrayar cómo la secuencia del Símbolo de Nicea-Constantinopla sobre el Espíritu Santo imitó la prudencia de Basilio: proclamará al Espíritu Señor, pero no Dios.

3. La reunión del Concilio I de Constantinopla (381)

En la serie de concilios ecuménicos el I de Constantinopla constituye un caso original. Porque, en el momento en que se reunió, no tenía ni mucho menos conciencia de ser «ecuménico», en el sentido que había tomado esta expresión con ocasión de la celebración del concilio de Nicea. Fue un concilio de Oriente, convocado por el emperador Teodosio en Oriente. Lo presidió primero Melecio de Antioquía y luego, al morir éste, Gregorio de Nacianzo, que no resistió a una serie de críticas, y finalmente Nectario, nuevo arzobispo de Constantinopla. Se han perdido las actas del concilio y nuestra documentación histórica sobre él tiene no pocas lagunas[53]. Es verdad que la carta sinodal del 382, escrita el año siguiente a Roma por los mismos Padres conciliares, habla del «tomo» que «se publicó el año pasado por el sínodo ecuménico de Constantinopla»[54]. Pero este concilio se encuentra rodeado por un silencio casi absoluto durante tres cuartos de siglo. Hay que aguardar al concilio de Calcedonia para que se le reconozca a su Símbolo y consiguientemente al mismo concilio una verdadera autoridad ecuménica[55].

En el plano doctrinal que aquí nos interesa, el papel del concilio I de Constantinopla fue el de acabar en Oriente con la herejía arriana y proclamar la divinidad del Espíritu Santo. Pero los concilios tienen que tratar también de problemas pastorales y disciplinares. Se trataba entonces sobre todo de situar en el conjunto de la Iglesia la autoridad del arzobispo de Constantinopla, nueva Roma, que había obtenido una considerable importancia desde que la ciudad se había convertido en la capital del imperio de Oriente. Había además problemas personales que resolver después de tantos años de cismas, de los que la metrópoli de Antioquía había dado un triste ejemplo[56]. Además del célebre Símbolo que lleva su nombre, el concilio promulgó cuatro cánones disciplinares, de los que el tercero[57] atribuía el segundo grado de honor y dignidad después de Roma a la sede imperial de Constantinopla. Este punto planteó problemas a la vieja Roma: los papas se negaron siempre a aceptar este canon; más tarde, el canon 28 de Calcedonia sobre el mismo tema correrá la misma suerte[58].

52. Sobre esta actitud de economía y sus variaciones en Basilio, cf. B. Pruche en su introducción al *De Spiritu Sancto:* SC 17bis, 79-110. – Pablo VI citó este ejemplo de Basilio como modelo para el diálogo ecuménico actual en un discurso dirigido al patriarca Atenágoras: *Doc. Cath.* 1499 (1967), col. 1282.

53. Se repiten las mismas noticias en los historiadores antiguos de la Iglesia, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto. Algunas indicaciones en los dos Gregorios de Nisa y de Nacianzo.

54. Cf. *COD,* II-1, 83.

55. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla, o.c.,* 222-241.

56. Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche,* Picard, Paris 1905.

57. Cf. *COD,* II-1, 89.

58. Cf. *infra,* 318-319.

En este concilio se reunieron unos 150 obispos, o sea, casi la mitad de los que participaron en el concilio de Nicea. Sus miembros más conocidos forman parte del grupo de los amigos de Basilio, desaparecido prematuramente[59], en particular sus hermanos Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste, su amigo íntimo Gregorio de Nacianzo, su corresponsal Anfiloquio de Iconio, y Melecio, el obispo discutido de Antioquía por el que Basilio siempre había tomado partido. También estuvieron presentes Cirilo de Jerusalén y Diodoro de Tarso.

El Símbolo niceno-constantinopolitano: origen y finalidad

El concilio de Nicea (451) atribuye oficialmente la paternidad de este Símbolo a los 150 Padres de Constantinopla. Sin embargo, el origen del texto es oscuro y ha dado lugar a diversas hipótesis[60]. En efecto, no se trata de la repetición formal del Símbolo de Nicea, ya que los dos primeros artículos mantienen diferencias sensibles entre los dos documentos. Harnack pensaba que se trataba de una repetición modificada del Símbolo de Jerusalén. Hoy ya no se mantiene esta hipótesis. Por otra parte, en el Ancoratus de Epifanio de Salamina, obra que intentaba afianzar a los cristianos en su fe, en el año 374, se encuentra un Símbolo casi idéntico al de Constantinopla, unos siete años antes[61]. La hipótesis que hace de Epifanio el primer autor de este Símbolo, mantenida todavía por I. Ortiz de Urbina[62] ha sido también desechada, ya que se cree con razón que este texto es una interpolación poco afortunada en la obra de Epifanio[63]. El gran editor de los decretos conciliares, E. Schwartz, lo había ya demostrado, deduciendo que había que restituir el Símbolo al concilio de Constantinopla, según el testimonio de los Padres de Calcedonia. En efecto, éstos afirmaban que Constantinopla había «confirmado» la «fe de Nicea». Esta expresión, como ha demostrado J. Lebon[64] no indica forzosamente una creación literaria estricta, ya que puede traducir también la reasunción de alguno de los Símbolos orientales existentes, que habían integrado los añadidos típicos de Nicea. Constantinopla «renovó» la fe de Nicea. Tal es la solución que propone A. M. Ritter al final de un largo estudio sobre el tema[65]. Se han hecho muchas hipótesis detalladas (origen palestino, sirio, etc.) y siguen todavía abiertos muchos puntos en el estado actual de la investigación. La parte propiamente redaccional de los Padres del Constantinopolitano I en los dos primeros artículos sigue siendo incierta, pero desde luego es bastante reducida.

59. El 1 de enero del 379 según la fecha tradicional, anticipada hoy al 377 (P. MARAVAL, *La date de la morte de Basile de Césarée*: *Rev. Ét. August.* 34 [1988] 25-39) o al 378 (J. R. POUCHET, *La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort*: *RHE* 87 [1992] 5-33).

60. Cf. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos, o.c.*, 352-395.

61. EPIFANIO DE SALAMINA, *Ancoratus*: *PG* 43, 332c; DzS 42.

62. I. ORTIZ DE URBINA, *o.c.*, 188.

63. Cf. A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme, o.c.*, 46-47 y 312-313. – De la misma opinión es W. SCHNEEMELCHER, *Die Entstehung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel* (381), en *La signification et l'actualié, o.c.*, 178-179.

64. Cf. A. DE HALLEUX, *o.c.*, 313.

65. A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel, o.c.*, 185-187.

Luisa Abramowski[66] ha dado últimamente una gran importancia al testimonio que nos ofrece sobre el origen del Símbolo Teodoro de Mopsuestia, contemporáneo de los hechos, sacerdote de Antioquía por aquella época y discípulo de Diodoro de Tarso, que estuvo presente en el concilio. Teodoro, por el 392, muestra cómo los Padres de Constantinopla llegaron a completar y desarrollar el brevísimo tercer artículo de Nicea:

«Nuestros bienaventurados Padres [= los de Nicea] afirmaron simplemente, sin profundizar en ello: "Y en el Espíritu Santo". Creyeron que esto bastaba para el auditorio de aquel tiempo; pero sus sucesores nos transmitieron una enseñanza completa sobre el Espíritu Santo. En primer lugar los obispos occidentales se reunieron en concilio, porque no podían venir a Oriente debido a la persecución *(organizada)* por los arrianos en aquella región; más tarde, cuando la gracia de Dios hizo cesar la persecución, también los obispos orientales acogieron con gozo la doctrina trasmitida por este concilio de Occidente. Estuvieron de acuerdo con su manera de ver y con sus firmas mostraron su comunidad (de ideas)» [67].

Según este testimonio, un concilio occidental habría completado ya el tercer artículo del Símbolo de Nicea sobre el Espíritu Santo y el Oriente habría firmado este texto en un Sínodo que Ritter[68] piensa que es el de Antioquía, celebrado por los partidarios de Melecio en el 379. Esto explicaría el hecho de ciertos parecidos del Símbolo de Constantinopla con el antiguo Símbolo romano. Desgraciadamente se ha perdido este Símbolo enviado por Dámaso a Antioquía y al que se le ha dado el nombre de código *Romano-Nicaenum*, ya que se trata de la fórmula latina completada con las expresiones de Nicea. Se puede pensar que el texto comentado por Teodoro guarda relación con la fórmula romana, pero no sabemos hasta qué punto. Su tercer artículo es más breve que el de Constantinopla. L. Abramowski reconocía que la fórmula romana y el texto de Constantinopla no podían ser totalmente idénticos[69].

En efecto, Teodoro mantiene que fue el concilio del 381 el que completó el Símbolo en la secuencia sobre el Espíritu Santo. Prosigue en la misma homilía:

«Como los que se inclinan al mal lograran introducir su insensatez –algunos llamaron al Espíritu Santo servidor y criatura, y otros, absteniéndose de estos nombres, no quisieron llamarlo Dios–, fue necesario que estos doctores de la Iglesia, reunidos de todo el mundo y herederos de los bienaventurados primeros padres, revelasen con claridad ante todos la intención de sus padres y mostrasen en una investigación cuidadosa lo que era la verdad de su fe, explicando también el pensamiento de sus padres. Y nos escribieron unas palabras que ponen en guardia a los fieles y destruyen el error de los herejes. Y lo mismo que habían hecho sus padres por la profesión de fe en el Hijo, combatiendo la impiedad de Arrio, también lo hicieron éstos a propósito del Espíritu Santo, refutando a quienes blasfemaban contra él»[70].

66. L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?: Theologie und Philosophie* 67 (1992) 481-513, que ofrece un nuevo planteamiento muy detenido de toda la cuestión.
67. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae* IX,1: *o.c.*, 213-215.
68. A. M. RITTER, *o.c.*, 154.
69. L. ABRAMOWSKI, *art. cit.*, 498.
70. TEODORO DE MOPSUESTIA, *o.c.* IX,14: o.c., 235-237.

Así pues, en esta cuestión conviene distinguir bien el caso de la redacción del tercer artículo y el del origen global del Símbolo. Cabe pensar que, a excepción de las menciones ya adquiridas sobre el Espíritu Santo y teniendo en cuenta una influencia real del Símbolo enviado por Dámaso, «es toda la cláusula pneumatológica del *Constantinopolitanum* la que debe considerarse como el añadido propiamente dicho del concilio del 381»[71].

La redacción de la secuencia pneumatológica que afirma la divinidad del Espíritu Santo tenía la finalidad de devolver a los Macedonianos a la ortodoxia neonicena. La empresa fracasó. ¿Quién fue el autor de la secuencia? Entre los «protagonistas de la ortodoxia pneumatológica están Atanasio y Dídimo, Epifanio, Ambrosio, Basilio y los dos Gregorios [...]. Todo orienta –según A. De Halleux– hacia los Padres capadocios, que eran los teólogos más prestigiosos de la asamblea»[72] y que son, por otra parte, parientes, amigos y herederos del pensamiento de Basilio de Cesarea. La influencia real de este último, que había muerto al menos dos años antes, sobre la redacción del texto es discutida por los historiadores[73]. Pero de hecho es su pneumatología la que se encuentra formulada concretamente en este artículo, como podrá constatarse en el breve comentario que sigue. La prudencia con que se mueve la formulación recuerda la famosa «economía» basiliana: esta redacción mantiene una discreción voluntaria en el lenguaje por el deseo de permitir la concordia con los Macedonianos. Es difícil ser más precisos: se sabe que Gregorio de Nacianzo lamentaba las «concesiones» hechas a los adversarios durante las negociaciones conciliares y que habría preferido una confesión más formal de la divinidad del Espíritu Santo; por otra parte, se conocen las vicisitudes de sus relaciones con el concilio. W. Jaeger ha pensado en un papel importante de Gregorio de Nisa, pero sobre unas bases un tanto ambiguas[74]. Sólo se puede concluir que este tercer artículo presenta una recapitulación de la pneumatología basiliana y se apoya, en una situación nueva, en el precedente de su actitud conciliadora.

La historia inmediatamente posterior de este Símbolo tras el concilio es tan oscura como la de su origen. Lo cierto es que en su carta al papa Dámaso los Padres del sínodo del 382 se refieren a la obra realizada el año anterior, pero no insisten en su propio Símbolo. A partir de ahí, toda la obra del concilio se sumerge en un silencio casi total y casi en cierto olvido hasta el año 451. La gran controversia cristológica entre Cirilo y Nestorio sólo se refiere al Símbolo de Nicea del 325. Los argumentos de los protagonistas giran en torno a la manera de interpretar la construcción de este Símbolo. Es la misma actitud que mantendría Efeso. Hay que aguardar a la celebración del concilio de Calcedonia para que el Símbolo de Constantinopla se asocie al de Nicea como referencia indiscutible de la fe. Se le leyó, solemnemente, se le aclamó y proclamó en conformidad con el Símbolo de Nicea. De este modo los Padres de Calcedonia le reconocían una autoridad ecuménica, una autoridad máxima, igual a la del Símbolo de Nicea. A partir

71. A. de Halleux, *o.c.*, 314.
72. *Ib.*, 314-316.
73. Cf. *Ib.*, 316-317.
74. Sobre esta cuestión, cf. *Ib.*, 319-321.

de entonces el Símbolo de Constantinopla, llamado ordinariamente Niceno-constantinopolitano, sustituiría progresivamente a su glorioso predecesor en el uso litúrgico, como Credo oficial de la Iglesia.

La secuencia sobre el Espíritu Santo

Esta secuencia comprende cinco cláusulas que afirman la divinidad del Espíritu Santo, su pertenencia a la Trinidad, su procesión del Padre y su actividad salvífica[75]. Pero para no reanimar los debates sobre el lenguaje y para facilitar un acuerdo esperado con los Macedonianos, los Padres de Constantinopla no reprodujeron a propósito del Espíritu Santo los términos filosóficos empleados en Nicea. Los documentos de la época muestran, sin embargo, que se los aplicaban igualmente al Espíritu. Así pues, las palabras que definen la fe en el Espíritu Santo se eligieron de manera que significasen, en un lenguaje equivalente, la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y con el Padre. En efecto, se da un paralelismo expresamente buscado entre lo que se afirma del Espíritu y lo que se dice del Hijo. Esta secuencia es un resumen exacto de la argumentación de los Padres de la Iglesia contemporáneos, en particular de la de Basilio de Cesarea, desde que se suscitó la cuestión de la divinidad del Espíritu:

«...y en el Espíritu Santo». – Es curioso que no se repita aquí la mención del único Espíritu, como había ocurrido con el Padre y con el Hijo[76], siendo así que algunos Símbolos contemporáneos –y probablemente el modelo sobre el que trabajaban los Padres– mantenían la repetición de «un solo». La intención parece haber sido la de hacer pasar el adjetivo del estatuto de epíteto al de atributo, reforzando así su valor: se expresa la fe en el Espíritu que es santo, calificativo que le atribuye el Nuevo Testamento. El Espíritu es Santo por naturaleza, con la santidad que es propiedad de la naturaleza divina –ya que sólo Dios es santo– y le permite ser santificador, lo mismo que el Hijo es redentor. Al afirmar su fe en la santidad del Espíritu, la Iglesia expresa el fundamento de su fe en su propia santidad y en el bautismo que la santifica.

«Señor». – No se llamará Dios al Espíritu, porque la Escritura no lo llama así. Nos encontramos aquí de nuevo con la reserva basiliana. Pero el término de Señor es aquí capital, porque es un nombre propiamente divino, aquel por el que los Setenta traducían el tetragrama YHWH. Así pues, designa no solamente al Hijo, el Cristo glorificado, sino también al Espíritu. Este título pone al Espíritu en el mismo plano que al Creador soberano del mundo y a su Hijo sentado a su derecha. Porque no hay término medio entre el señorío divino y el estatuto de siervo creado. El empleo de este término a propósito del Espíritu, aunque contradice al lenguaje de 1 Cor 8,6 («un solo Señor»), tiene cierto fundamento en la Escritura: «Porque el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17).

«Y vivificante». – El Espíritu «vivificante» es una referencia a su papel creador, re-creador y divinizador en la economía de la salvación. Porque el Espíritu

75. Cf. A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecuménisme*, *o.c.*, 322-337. Me inspiro en varias ocasiones en este comentario.

76. A pesar del testimonio de Teodoro de Mopsuestia, que opina que los Padres de Constantinopla añadieron la mención de *un solo Espíritu*: *Homiliae catecheticae* X,2-3: *o.c.*, 247-249.

es aquel que comunica la vida divina, de la misma forma que el Hijo resucitado y lleno de vida. En efecto, es «el Espíritu que vivifica» (Jn 6,63); «el Espíritu es vuestra vida» (Rom 8,10); es «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). Por tanto, es radicalmente diferente de las criaturas que vivifica, ya que posee él mismo la vida por naturaleza. Está del lado de los que dan la vida, no de los que la reciben. ¿De dónde le viene esta vida?

«Que procede del Padre». – La apelación al texto de Jn 15,26, «el Espíritu que procede *(ekporeutai)* del Padre», para definir la propiedad hipostática del Espíritu viene de Gregorio Nacianceno[77]. El término de «proceder» tenía en el evangelio ante todo un sentido «económico» y designaba la salida del Espíritu al mundo. Aquí se emplea para paliar la carencia del vocabulario bíblico relativo al origen del Espíritu: lo mismo que el Hijo es engendrado, el Espíritu «procede». Por consiguiente, no es una criatura.

Pero este término no parece tener aún por esta época un sentido técnico elaborado. «Al subrayar que el Espíritu procede del Padre, los autores del Símbolo no intentaban precisar en qué se distingue del Padre y del Hijo, sino simplemente demostrar, en el mismo estilo alusivo, que el Espíritu Santo no podía ser criatura porque provenía de Dios»[78]. El Espíritu no es ni inengendrado como el Padre ni engendrado como el Hijo pero tampoco es creado, porque tiene un origen divino eterno. «Procede del Padre»: el *para*, «de la parte de», del texto joánico ha sido sustituido por un *ek*, «a partir de», para subrayar su origen. Así pues, esta expresión expresa a su manera la consustancialidad del Espíritu, ya que éste proviene de la fuente de la divinidad, el Padre[79]. La perspectiva va más allá del plano de la economía; mira a la «teología» y a la relación hipostática del Espíritu con el Padre, pero de una manera todavía sin desarrollar.

Así pues, el Espíritu posee la vida por naturaleza, ya que procede del Padre, lo mismo que el Hijo es engendrado de él. No es creado, sino consustancial, ya que es de origen divino. Jn 15,26 puede explicitarse por Jn 15,13: el Espíritu de verdad enseñará la verdad entera sobre Dios a los apóstoles, porque viene de la intimidad de Dios y no dirá más que lo que ha oído, de la misma forma que el Hijo ha revelado verídicamente al Padre, porque estaba en su seno (Jn 1,18). Tanto el uno como el otro dicen lo que han oído en el seno de Dios.

La controversia futura entre latinos y griegos sobre el *Filioque* es totalmente extraña a la intención del concilio. Pero es aquí donde, en tiempos de Carlomagno, el Occidente se propuso hacer un añadido unilateral, sin estar de acuerdo con el Oriente, diciendo que el Espíritu procede del Padre «y del Hijo». Este añadido será fuente de un contencioso que dura hasta nuestros días[80].

«Que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado». – Esta cláusula expresa la correspondencia entre la *lex credendi* y la *lex orandi*. El Espíritu forma parte de la única adoración que se dirige a Dios. En consecuencia, el Espíritu debe ser adorado y glorificado como igual a Dios, lo mismo que el Hijo es glorificado a la derecha del Padre. Recibe el mismo culto y los mismos hono-

77. GREGORIO DE NACIANZO, *Orationes theologicae* 31,8-9: ed. P. Gallay, *SC* 250, 291-293.
78. A. DE HALLEUX, *o.c.*, 331.
79. Cf. *Ib.*, 330-333.
80. Cf. *infra* la historia de la disputa sobre el Filioque, 250-259.

res. Esta igualdad se expresa mediante el *con*, señalado de forma pleonástica (co-adorado *con*), partícula que «connumera» al Espíritu con el Padre y el Hijo. Así es como lo hacía la Escritura (Mt 28,19) y la doxología que justificaba Basilio en Cesarea: «Gloria al Padre, *con* el Hijo, *con* el Espíritu Santo». Esta formulación es por tanto un eco de las argumentaciones de Basilio de Cesarea contra los «Pneumatómacos».

El concilio I de Constantinopla fue un concilio de pacificación. Puso fin a los cincuenta años de conflictos que desolaron al Oriente cristiano después del concilio de Nicea. Asumió su herencia y confirmó su definición recogiendo la afirmación del consustancial a propósito del Hijo. Situó su propia enseñanza en el surco de su glorioso predecesor, afirmando a propósito del Espíritu, aunque con otras palabras, la misma divinidad que la del Padre y del Hijo. Por consiguiente, hay razones de fondo –más allá de las numerosas contaminaciones que se produjeron en la tradición manuscrita entre las dos confesiones de fe– para que su Símbolo recibiera la designación de Símbolo *niceno-constantinopolitano*.

CAPÍTULO VI

El Misterio de la Trinidad: Reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones trinitarias. (A partir del siglo IV)

por B. SESBOÜÉ

La cuestión de un Dios a la vez uno y trino se planteó en la Iglesia desde comienzos del siglo III. Al principio se estudió a la luz de la economía de la salvación. Pero la confesión de los tres nombres divinos no podía menos de plantear la cuestión del número en Dios. En el siglo IV la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo estuvieron en el centro de la preocupación. Inevitablemente esta doble afirmación, formalizada ya en un lenguaje preciso, suscitaba la atención sobre la Trinidad en cuanto tal. ¿Cómo podía la Iglesia cristiana seguir profesando el monoteísmo, afirmando al mismo tiempo la perfecta divinidad del Hijo y del Espíritu?

El siglo IV además dio lugar a ciertos debates durante los cuales se escrutó especulativamente la naturaleza de la distinción trinitaria. Esta reflexión era un paso previo necesario para la elaboración de una fórmula trinitaria, indispensable a su vez para lograr la unanimidad en la confesión de la fe. Esta fórmula es bien conocida: afirma que hay tres personas distintas en una sola naturaleza divina. Esta expresión es la del vocabulario latino en el que se desarrolló después de Tertuliano. Pero en su simplicidad aparente no deja sospechar el difícil trabajo de su elaboración conceptual en Oriente, en donde el término de persona (*prosôpon*) se juzgaba insuficiente por sí solo para dar cuenta de la distinción real de los tres nombres divinos y tenía que ser apoyado por el de *hipóstasis*, o acto concreto de subsistir en la única sustancia. Así pues, la fórmula griega hablará de tres hipóstasis o personas en una sola sustancia o naturaleza.

La finalidad de este capítulo es exponer ante todo la doble elaboración de los conceptos y de la fórmula trinitaria en la segunda mitad del siglo IV, principalmente en Oriente.

Pero la historia del dogma de la Trinidad no se detiene allí. Va a surgir un nuevo conflicto entre Oriente y Occidente a propósito de la procesión del Espíritu Santo. Este conflicto interesa a la comprensión de todo el juego complejo de las relaciones de origen en la Trinidad. Queda simbolizado en la fórmula latina: «que procede del Padre *y del Hijo (Filioque)*», añadida en Occidente al texto del Símbolo de Nicea-Constantinopla y rechazada siempre en Oriente.

Finalmente, no será inútil trazar brevemente la evolución de la doctrina que, hundiendo sus raíces en Basilio y Agustín, comprendió en Occidente la distinción trinitaria en términos de relación. Éstas serán las tres secciones de este capítulo.

I. DE LA ELABORACIÓN DE LOS CONCEPTOS A LA FÓRMULA TRINITARIA

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos: PG* 26, col. 795-810. – BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomium,* seguido de EUNOMIO, *Apologia:* ed. B. Sesboüé, G. M. de Durand, L. Doutreleau, SC 299 y 305, 1982 y 1983. – BASILIO DE CESAREA, *Epistolae:* trad. Y. Courtonne, *Budé* 1957,1961,1966, 3 vols.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381), en *Patrologie et oecuménisme, o.c.,* 113-214. – R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion,* Augustinianum, Roma 1992.

Las necesidades de la exposición exigen que tengamos que presentar como sucesivos unos episodios que se entrelazan unos con otros en el tiempo. Si la crisis relativa al Espíritu Santo es sin duda posterior a la relativa al Hijo, la primera estaba ya afectada por el problema tremendo de la conciliación entre la unicidad de Dios y la multiplicidad de las personas. En efecto, ¿cómo es que la afirmación de tres personas en Dios no «divide» la sustancia divina?

Así pues, era inevitable que la afirmación nicena de la divinidad plena y entera del Hijo, en virtud de su generación eterna, renovase en la reflexión teológica la urgencia de una confrontación con esta dificultad. En este plano no basta la argumentación por la Escritura: hay que avanzar por el terreno de la razón en donde el adversario ha planteado la aporía.

Este tiempo de clarificación conceptual está ligado a su vez al esfuerzo de clarificación de un lenguaje capaz de dar cuenta con toda coherencia de lo que en Dios es uno y de lo que es trino. Para salir de la multiplicidad de las fórmulas, más o menos contradictorias, elaboradas entre los concilios de Nicea y I de Constantinopla, y de la confusión que éstas engendraban en la vida de las Iglesias, era necesario y urgente un esfuerzo semejante, apoyado en una clarificación suficiente de los conceptos. Tan sólo una fórmula trinitaria equilibrada, que se impusiera a todos, podía recomponer la unanimidad de los creyentes en su confesión del Dios único en tres personas. En esta doble tarea el papel principal le correspondió en Oriente a Basilio de Cesarea. Su trabajo se llevó a cabo en dos tiempos: primero tuvo que elaborar conceptualmente la distinción trinitaria contra las negaciones metafísicas de Eunomio; luego emprendió un combate eclesial por la elaboración de una fórmula equilibrada y completa.

1. LA ELABORACIÓN ESPECULATIVA DE LA DISTINCIÓN TRINITARIA

La crítica trinitaria de Eunomio

Eunomio de Cízico, el gran campeón de la segunda generación arriana, llevó el debate trinitario al plano de los conceptos con la ayuda de una lógica racional

implacable. Por eso se le llamó «el tecnólogo». Su intención era la de dar cuenta de la confesión de fe tradicional a la luz de la Escritura y no hay motivos para dudar de su sinceridad. Pero cuando la afirmación de la fe conduce a una aporía respecto a la razón, Eunomio somete inmediatamente la fe a lo que él cree que son las exigencias imprescriptibles de la razón.

Para Eunomio[1] no solamente lo inengendrado –así es como él prefiere llamar al Padre– es la sustancia de Dios, sino que además Dios es sustancia inengendrada. Esta tesis primera fundamenta y resume a la vez su teología: es para él objeto de una cierta fe metafísica y constituye la premisa mayor de todos sus razonamientos. Pero al mismo tiempo hay varios argumentos que procura aprovechar. Lo inengendrado es una «noción natural» que se impone como tal a todo espíritu. Porque lo inengendrado no es un simple concepto (*epinoia*), resultado de la reflexión humana, frente a los cuales Eunomio no siente grandes entusiasmos. Lo inengendrado no entra en la red articulada de nociones y de conceptos inventados por el espíritu humano. Perdería entonces su valor absoluto. Lo inengendrado se impone a la vez en el plano del ser y en el plano del lenguaje. Este término dice todo lo que es el ser de Dios y con él Eunomio está convencido de que ha penetrado en el secreto de la sustancia divina. Por eso mismo lo inengendrado no puede entenderse como privación. Porque Eunomio se ha dado cuenta perfectamente de que la privación de generación en Dios es de hecho la privación de una privación y por tanto un dato eminentemente positivo.

Si esto es así, lo inengendrado es absolutamente extraño a toda generación: no puede ni ser engendrado ni engendrar. Se ven inmediatamente las consecuencias que esto tiene para el ser del Hijo: éste se ve rechazado fuera de la esfera de lo divino. La transcendencia del Inengendrado es absoluta y no puede sostener la menor comparación con otro término. El Hijo, aunque llamado retoño, no es objeto de una verdadera generación, inconcebible en Dios. De hecho es una criatura. Por tanto es imposible hacer de él, un igual al Inengendrado, ya que esto obligaría a asentar la contradicción de dos inengendrados.

Esta tesis se ve confirmada por una concepción del lenguaje totalmente original, por la que Eunomio opone los nombres que vienen de Dios y dicen la naturaleza de las cosas y los que son fruto de la invención humana y no tienen valor alguno. En el primer caso, en nombre de una concepción «tradicionalista» del lenguaje, cae en un realismo exagerado; en el segundo caso, en un perfecto nominalismo. En línea con el primer caso, atendiendo a la adecuación perfecta entre el nombre y las cosas, sacará la conclusión de que, si dos cosas son las mismas, tienen que compartir el mismo nombre, y viceversa. Si se le llama retoño al Hijo, su ser es totalmente diferente del ser del Padre, ya que la incompatibilidad de los nombres supone la de las sustancias. Para Eunomio, la diferencia absoluta que el pensamiento cristiano ha establecido siempre entre Dios y la criatura no pasa entre la Trinidad y el mundo, sino entre el Padre inengendrado y el Hijo retoño. Eunomio niega además toda distinción entre *generación* y *devenir*: todo lo que viene detrás de lo inengendrado pertenece al orden del devenir y de lo creado.

1. Resumo aquí la argumentación de la *Apologia*, *o.c.*, de Eunomio.

Pero esta concepción arbitraria del lenguaje tiene necesidad de una corrección, ya que de esta argumentación impávida podrían sacarse consecuencias demasiado evidentemente contrarias a la confesión de fe cristiana, poniendo ostensiblemente al Hijo del lado de las criaturas. Eunomio invoca entonces una concepción muy cómoda de la *homonimia* y de la *sinonimia*, que le permite elaborar sus conclusiones. Para él hay una pura homonimia, es decir, una equivocidad, entre los dos registros del lenguaje, divino y humano. Decir que el Hijo es retoño según el primer lenguaje no lo pone en el mismo plano que los retoños de los animales. La palabra no tiene el mismo sentido en los dos casos. Por otra parte, los nombres diferentes que se refieren al Hijo en el primer registro son todos ellos sinónimos, como criatura y retoño. Pero hay más: las palabras empleadas para el Padre y el Hijo, como la «luz», son respectivamente sinónimos de inengendrado y de engendrado en cada caso. Por consiguiente, el término «luz» no tiene el mismo sentido cuando se dice del Inengendrado y del retoño.

En definitiva, el Hijo es fruto de la actividad del Inengendrado, actividad que Eunomio llama «paternidad». Este «Padre» es por tanto un término distinto de inengendrado. Esto permite decir que el engendrado es semejante al Padre en un sentido muy particular, puesto que la palabra «Padre» no designa ya el primer nombre divino. Este sistema no carece de habilidad, puesto que mantiene una apariencia de sentido a las afirmaciones tradicionales de la fe. Lógicamente, como se ha visto, el Espíritu es a su vez una criatura del Hijo. Por tanto, Eunomio puede profesar «tres hipóstasis» y sostener que el Hijo es «verdadero Dios», ya que es creador y semejante al «Padre». Pero de hecho estamos en presencia de un sistema de emanación de tipo neoplatónico, «una explicación de la génesis de lo múltiple a partir del Uno»[2].

El punto fuerte de Eunomio se sitúa en la intuición vigorosa del Inengendrado; su punto débil, en una concepción demasiado arbitraria del lenguaje; su habilidad, en su manera de dar un ropaje cristiano a una doctrina que ya no lo es.

La respuesta especulativa de Basilio de Cesarea

Ante esta «construcción de hierro», el joven Basilio de Cesarea se siente un tanto apurado. Por un lado, está demasiado fuertemente apegado a la fe trinitaria para consentir sacrificarla en aras de las exigencias racionales de Eunomio; mas, por otro lado, se formó en las mismas escuelas que su adversario y es, como él, heredero de todo lo mejor que existe en el esfuerzo filosófico de la tradición helenista. Lo que es negación en Eunomio sigue siendo en él objeto de una cuestión tremenda a la que tiene que responder ahora en el terreno de la razón. Es lo que hace Basilio en su *Contra Eunomio*. Sin embargo, inscribe su reflexión en la convicción de fe: desea realmente dar cuenta del Símbolo trinitario de acuerdo con los testimonios de la Escritura.

Una vez planteada la cuestión, necesita atacar la teoría del lenguaje y del conocimiento de su adversario y sobre todo hacer que la apelación de *inengendrado* baje del pedestal en que éste la había puesto. En efecto, es fácil mostrar, a partir del uso común y del uso en la Escritura que «inengendrado» es un término del

2. J. DANIÉLOU, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*: REG 69 (1956) 428.

lenguaje humano lo mismo que los demás, un concepto (*epinoia*) formado como todos los demás por abstracción de la experiencia sensible y que tiene el mismo valor que los demás. Este concepto es un concepto privativo, puesto que indica lo que no está presente en Dios. Así pues, Basilio formaliza una concepción *a posteriori* del lenguaje: el lenguaje es el fruto de la actividad humana y los nombres siguen a las cosas.

Pero no todo está dicho con esta reflexión: en su conjunto los conceptos elaborados por nuestro lenguaje para hablar de Dios se dicen igualmente del Padre y del Hijo: eterno, inmortal, incorruptible, etc. ¿Cómo es que el «inengendrado» se reserva al Padre y no puede comunicarse al Hijo? Por eso la teoría del concepto sigue siendo insuficiente: tiene que completarse con una teoría de los nombres. Basilio se entrega a ello en dos textos decisivos de su libro (II,4 y II,9). Establece ante todo una primera distinción entre *nombres propios* y *nombres comunes*. Los nombres de Pedro y de Pablo no pueden remitir a sustancias diferentes, porque los dos personajes son hombres «consustanciales» entre sí, que pertenecen a la única sustancia de la humanidad. Pedro y Pablo designan un cierto «concurso de propiedades» familiares y eclesiales que trazan dos perfiles originales y permiten distinguir la personalidad de los dos apóstoles. Así pues, *in recto* esos nombres designan unas «propiedades» y no el sujeto sustancial. Esta distinción, aparentemente formal, es de importancia capital. Señalemos solamente que el concepto de sustancia en Basilio no es aristotélico y resulta poco cosista: es a la vez genérico (una sola naturaleza para todos los hombres «consustanciales») y concreto (la sustancia es sujeto).

El conocimiento de las sustancias y particularmente el de la sustancia divina se le escapa al hombre: éste no puede conocer más que las cualidades o las propiedades que caracterizan a las sustancias. Entre estas propiedades hay que distinguir además, a propósito de Dios, entre las propiedades esenciales (comunes a toda la sustancia, como la luz) y las propiedades relativas (particulares a cada una de las personas).

Además, entre los nombres comunes, conviene distinguir entre *nombres absolutos* y *nombres relativos*. Los nombres absolutos, como hombre, caballo y buey, se refieren al sujeto del que se habla como tal. Al contrario, los nombres relativos, como hijo, esclavo, amigo, indican solamente un vínculo del sujeto con otra cosa. Si los nombres absolutos son ya incapaces de expresar la sustancia –puesto que indican al sujeto a partir de las propiedades–, *a fortiori* no podrán hacerlo los nombres relativos. Pues bien, no olvidemos que el término de retoño, que Eunomio reivindica para expresar la sustancia del Hijo, es un término puramente relativo. Igualmente, inengendrado, que no es más que un sustitutivo técnico del nombre del Padre, es un término relativo. Por eso es importante distinguir bien entre el concepto de eterno y el de inengendrado: son formalmente diferentes y no tienen la misma significación. «Porque se dice *inengendrado* al que no tiene ningún principio ni causa de su ser, y *eterno* al que según su ser es más antiguo que todo tiempo y que todo siglo»[3]. Por tanto, es posible concebir una gene-

3. BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomium* II,17: 305, 71.

ración eterna. Por otra parte, la oposición entre el inengendrado y el retoño no es una oposición de sustancia, sino una pura oposición relativa en el seno de la misma sustancia. El atributo de inengendrado ha dejado el rango de los *atributos esenciales* para incluirse en el de los *atributos relativos*. Ésta es la razón de que no se le pueda comunicar al Hijo.

Estas dos reflexiones sobre los nombres propios y los nombres comunes, articuladas entre sí, permiten transferencias analógicas a la cuestión trinitaria. *Pedro* y *Pablo* son nombres propios que no designan la sustancia; lo mismo ocurre con *Padre* e *Hijo*, que no designan la sustancia divina, sino las propiedades personales del uno y del otro.

Por otra parte, los términos de retoño, pero también de Padre y de Hijo son términos puramente relativos:

> «Dichos por sí mismos, [los nombres de padre e hijo] expresan solamente la relación del uno con el otro. Es padre el que proporciona a otro el principio de su ser en la naturaleza semejante a la suya; es hijo el que ha recibido de otro por generación el principio de su ser»[4].

Esta reflexión es decisiva, ya que permite concebir en Dios una generación puramente espiritual (sin separación material de sustancia, como en los seres vivientes de la tierra), perfectamente eterna (que no interviene al término de un devenir) y por tanto puramente *relativa*.

Como es fácil de ver, toda esta reflexión parte de una concepción *a posteriori* del conocimiento. Mientras que Eunomio se apoyaba en un camino descendente, que revela a la vez el ser y el nombre del inengendrado, Basilio sigue una marcha ascendente, que se articula sobre el juego de los atributos positivos y negativos de Dios. Hace jugar sin cesar una corrección analógica, semejante a la que se llamará más tarde la «vía de la eminencia». Mediante el juego de «nombres múltiples y variados», reagrupamos los «elementos de una idea que, respecto al todo, es ciertamente oscura y mínima, pero que resulta suficiente, al menos para nosotros»[5].

Todo este manojo de ideas queda recogido entonces en un gran texto recapitulador, que concluye con este poderoso movimiento de reflexión:

> «Si uno quiere aceptar lo que es verdadero, es decir, que el hecho de ser engendrado o inengendrado son propiedades distintivas consideradas en la sustancia, que conducen como de la mano hacia la noción clara y sin confusión de Padre y de Hijo, se librará de caer en el peligro de la impiedad y mantendrá la coherencia en los razonamientos. Porque las propiedades, lo mismo que las características y las formas consideradas en la sustancia, establecen una distinción en lo que es común gracias a las características que las particularizan, pero sin romper la connaturalidad de la sustancia. Por ejemplo, *la divinidad es común, pero la paternidad y la filiación son propiedades;* y de la combinación de los dos elementos, de lo común y de lo propio, se opera en nosotros la comprensión de la verdad. Así, cuando oímos hablar de una luz inengendrada, pensamos en el Padre; cuando se nos habla de una luz engendrada, concebimos la noción del Hijo. En cuanto luz y luz, no hay ningu-

4. *Ib.* II,22: *o.c.*, 93.
5. *Ib.* I, 10: *o.c.*, 205.

> na contrariedad entre ellos, pero en cuanto engendrado e inengendrado se les considera bajo el aspecto de su antítesis.
>
> Ésta es, en efecto, la naturaleza de las propiedades: mostrar la alteridad en la identidad de la sustancia. Las propiedades, a su vez, se distinguen con frecuencia unas de otras oponiéndose entre sí y se separan hasta formar contrarios, pero sin desgarrar la unidad de la sustancia [...]. Una sola sustancia sirve de sustrato a todos, y esas propiedades no alteran la sustancia ni incitan a una especie de sedición entre ellas»[6].

En este texto Basilio lleva a cabo una primera trasferencia de los nombres de *Pedro* y *Pablo* a los de *Padre* e *Hijo*. Pero *Pedro* y *Pablo* son nombres *propios* que tienen una significación *absoluta*. *Padre* e *Hijo* son nombres *comunes* y *relativos*, que desempeñan sin embargo en la Trinidad el papel de nombres *propios*. Este uso analógico les da una dimensión *absoluta*, ya que designan la propiedad individual de cada uno. Pero, por otra parte, se lleva a cabo una trasferencia de los nombres *comunes relativos* (hijo, esclavo, amigo) al término de *retoño*, para mostrar que este nombre es exclusivamente *relativo*. Pues bien, retoño no es más que un mal sustitutivo del nombre de Hijo. Estamos, por consiguiente, ante una paradoja: por un lado *Padre* e *Hijo* se convierten en el uso trinitario en nombres *propios* y designan unos sustratos o sujetos (como Pedro y Pablo); mas por otro, mantienen un contenido puramente *relativo* y definen una pura oposición relativa entre los dos términos de una generación, a diferencia de lo que ocurre con Pedro y Pablo, que designan a unos sujetos con propiedades absolutas diferentes y que no entran en una oposición relativa.

Finalmente, la definición que Basilio prefiere de la propiedad absoluta y común de la sustancia divina es la de la *luz*. Este término aparece con frecuencia en su pluma y constituye una referencia al Símbolo de Nicea, que designó al Hijo como «luz de luz».

En este texto recapitulador, por consiguiente, Basilio articula formalmente el vínculo entre sustancia común y connatural, designada por su propiedad absoluta de luz, y las propiedades relativas, que son objeto de consideración intelectual en el interior de esta única sustancia. Por un lado está la luz, propiedad esencial, común y «absoluta» de la sustancia. Por otro están las propiedades relativas, definidas por tres parejas equivalentes: inengendrado-engendrado, Padre-Hijo, paternidad-filiación. La fórmula decisiva es la siguiente: «la paternidad y la filiación son propiedades». Pues bien, los términos abstractos de paternidad y de filiación aíslan el aspecto propiamente relativo de los nombres de Padre y de Hijo. Aunque el término de relación no figura en este texto, el elemento nuevo reside en la formalización de la definición de las propiedades: su contenido es exclusivamente relativo. El esfuerzo de reflexión desemboca en la vinculación definitiva de la perspectiva de las relaciones con la de las propiedades. Así, la propiedad tiene por contenido una relación y esta relación designa a un sujeto divino como tal, el Padre o el Hijo, a los que se designa simplemente con el nombre de propiedades, ya que tanto el término de persona como el de hipóstasis no aparecen en este texto.

6. *Ib.* II,28: *o.c.*, 119-121.

Podría decirse que las propiedades son en Dios «conceptos concretos», «conceptos subsistentes».

Esta elaboración, que es fruto de un destello de inteligencia, encierra sin embargo una paradoja: Basilio no fue plenamente consciente del alcance de su descubrimiento. Por eso, cuando intenta definir la propiedad del Espíritu, habla de santidad. Gregorio de Nacianzo advertirá esta inconsecuencia, ya que la santidad no es una propiedad relativa que exprese el origen. Por eso propondrá el término de *procesión*, como indicamos anteriormente[7].

Es curioso cómo, en todo este esfuerzo, Basilio utiliza muy poco el término técnico de hipóstasis, a pesar de que lo conocía muy bien. Se niega a emplear de antemano un término ambiguo, ampliamente utilizado por los arrianos con el sentido de sustancia. Por eso prefiere establecer primero firmemente la unidad de la sustancia, para excluir que tres hipóstasis puedan significar tres sustancias. No siente todavía la preocupación de preparar una fórmula –como hará luego con gran perseverancia–, sino de elaborar una coherencia, mostrando cómo puede hablarse de tres personas en Dios, sin dividir la única divinidad. Una vez realizado este trabajo, podrá dar un sentido desprovisto de toda ambigüedad a la afirmación de las tres hipóstasis.

2. La elaboración de la fórmula trinitaria

Los debates posteriores al concilio de Nicea habían manifestado una gran confusión en el lenguaje trinitario. El conflicto de fondo entre los arrianos y los nicenos se había complicado con el exceso de fórmulas elaboradas por una multitud de concilios, unos de ellos ortodoxos en el fondo y otros heréticos, en lo que se refería a la divinidad del Hijo, pero que rechazaban todas ellas el *consustancial* de Nicea, considerándolo peligroso por varios motivos.

Esta confusión, que fue la ocasión de un «cisma de lenguaje»[8] en las Iglesias de Oriente del siglo IV, era un indicio de las dos tentaciones de la fe en materia trinitaria. En efecto, unos destacaban en sus fórmulas el aspecto de la unidad y, por miedo a un triteísmo sociológicamente representado por el arrianismo, se acercaban peligrosamente al modalismo de tipo sabeliano. Los otros destacaban el aspecto de la distinción y, por miedo a la «tentación judía», se orientaban hacia expresiones sospechosas de triteísmo.

Así pues, era urgente poner orden en el uso trinitario de los conceptos filosóficos, ya que se había decidido utilizarlos para expresar la fe. Había llegado la hora de llegar a una expresión conceptual sintética que tradujera adecuadamente, en un lenguaje equilibrado y coherente, los dos aspectos del dogma trinitario. Se imponía un trabajo de elaboración y al mismo tiempo de recapitulación de los resultados anteriores.

Para realizar esta tarea se necesitaba la intervención de fuerzas nuevas: el viejo Atanasio, el gran defensor de Nicea, partidario convencido del uso de palabras

7. Cf. *supra*, 219-221.
8. Expresión tomada de un curso inédito de J. Moingt.

nuevas para la defensa de la fe antigua, no sentía la necesidad de esta clarificación: no importaba que unos hablasen de *una hipóstasis* y otros de *tres hipóstasis*, con tal que se supiera lo que quería decir cada uno. Semejante actitud, en un mundo cultural unificado, estaba postulando una unificación del lenguaje.

Fue Basilio de Cesarea y tras él los otros dos Capadocios, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, los que llevaron a cabo la elaboración del lenguaje de la fe. El *consustancial* no podía quedarse aislado; no bastaba con él. Mejor dicho, su interpretación (ya que sobre algunos de sus partidarios, como Marcelo de Ancira, se cernía la sospecha de volver al sabelianismo) exigía situarlo en un conjunto coherente de términos que se equilibrasen entre sí. Había que poner ahora el esfuerzo de la reflexión en el concepto de hipóstasis.

Breve historia de los conceptos de persona y de hipóstasis

A comienzos del siglo III, Tertuliano hablaba ya de «tres personas» (*tres personae*) en Dios[9]. Este vocabulario se impuso pronto en Occidente. Por aquella misma época Hipólito de Roma habla en griego de dos personas (*prosôpa*) del Padre y del Hijo[10]: *prosôpon* es en griego el término equivalente al latín *persona*.

Hypostasis es desconocido para Aristóteles como término filosófico. Esta palabra entrará en el campo de la filosofía gracias a los estoicos. Su etimología (así como la manera con que se comprende su relación con los verbos *hyphistèmi* o *hyphistamai*) lo hace ambiguo: puede significar una cosa o una acción. Como cosa, indica una base, un fundamento, un sedimento en historia natural, el resultado de una precipitación, en general todo lo que *está debajo*, o sea, toda realidad «sustancial». En esta línea su empleo filosófico lo convertirá en sinónimo de *ousia* o de sustancia.

Como acción, *hypostasis* significará la acción de mantenerse por debajo, de sostener, el soporte. En este sentido su evolución semántica seguirá a la del verbo *hyphistèmi* en los empleos intransitivos de este término. *Hyphistèmi* quiere decir *mantenerse por debajo*, pero también *subsistir*, en un sentido muy parecido al de *hyparchô*, existir. Su participio *hyphestôs* tendrá casi el mismo sentido que *hypostasis* en sentido activo.

Como se ve, el uso filosófico de este término podía desarrollarse en dos líneas: la primera llevaba a identificar *hypostasis* con *ousia* y por tanto, en el lenguaje dogmático, a hablar de una sola hipóstasis en Dios; la segunda conducía a identificar *hypostasis* con el acto concreto de subsistir en la sustancia y por tanto a hablar de tres hipóstasis en Dios. A lo largo del desarrollo del discurso cristiano el término irá pasando lentamente de señalar la sustancia a señalar la subsistencia, y por tanto la persona.

Hasta finales del siglo II, tanto si se trata de autores paganos como cristianos, *hypostasis* y *ousia* son prácticamente sinónimos en el sentido de sustancia. Orígenes es el primero en intentar diferenciar los dos términos. Dice que está convencido de que hay «tres hipóstasis» en Dios[11] y afirma que el Padre y el Hijo son

9. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* XII,2: *CCSL* 2, 1173; cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* II, Aubier, Paris 1966, 636-639.
10. Cf. *supra*, 149.
11. Orígenes, cf. *supra*, 176-178.

«dos hipóstasis»[12]. Mantiene al mismo tiempo que las tres personas son una sola *ousia* o sustancia. Sin embargo, el vocabulario de Orígenes es diferente del que se elaborará en el siglo IV. Dionisio de Alejandría, discípulo de Orígenes y bajo su influencia, defiende con claridad la fórmula de las tres hipóstasis. Este uso quiere responder a la herejía modalista, contra la cual no parece suficiente el término *prosôpon*, que podía significar el personaje, el papel que representa en el teatro. Un sabeliano no tendría dificultades en afirmar tres *prosôpa* en Dios, pero entendiéndolo a su manera, o sea, que el Padre representaba sucesivamente los papeles de Hijo y de Espíritu. Este equívoco es el que los latinos no pudieron o no quisieron comprender. Se empeñaban en que los griegos tenían que aceptar la expresión de tres *prosôpa*, que ellos comprendían sin dificultad, ya que equivalía a las *tres personae* latinas. Por eso el papa Dionisio de Roma reprendió severamente a su homónimo alejandrino acusándolo de triteísmo[13].

Esto se comprende fácilmente por otra parte, teniendo en cuenta la pobreza relativa del vocabulario latino. La traducción –más exactamente la transcripción– latina de *hypo-stasis* daba exactamente *sub-stantia*. Para traducir dos palabras griegas llenas de matices sutiles, los latinos no tenían más que una. Por eso «tres hipóstasis» significaban para ellos «tres sustancias» y por tanto tres dioses.

A comienzos del siglo IV, el alejandrino Arrio da evidentemente un fundamento a estas sospechas: no tiene dificultad alguna en admitir tres hipóstasis, pero las comprende en el sentido de tres sustancias (*ousiai*) jerárquicamente subordinadas. El Hijo es diferente del Padre según la sustancia, y por tanto creado, aunque mantiene respecto a nosotros un estatuto y un prestigio divino. La fórmula que afirma «tres hipóstasis», ya criticada, se encuentra cargada de un nuevo recelo. Se comprende entonces que Alejandro de Alejandría y su sucesor Atanasio mantuvieran un vocabulario más tradicional e identificasen *hypostasis* con *ousia*. El concilio de Nicea reconoce oficialmente esta equivalencia el año 325, en el canon que anatematiza a los que afirman que el Hijo es de una hipóstasis o sustancia distinta de la del Padre[14]. La ortodoxia de aquellos a los que los modernos llaman los «vétero-nicenos» permanecerá fiel a este uso hablando de «una sustancia o hipóstasis en tres personas»[15].

Sin embargo, a lo largo de las luchas arrianas, volvió a aparecer la expresión *tres hipóstasis en Dios*, aunque más bien en el campo semi-arriano, es decir, en el que seguía rehusando el *consustancial* de Nicea, a pesar de reconocer de hecho la divinidad del Hijo, y se mostraba preocupado por la supervivencia del sabelianismo. Sus representantes se aferraban tanto más a la pluralidad de las hipóstasis en cuanto que veían en ella la contrapartida necesaria al *consustancial* al que se iban acercando progresivamente. De esta manera el debate dogmático recaía en esta nueva divergencia de lenguaje entre los partidarios de las tres hipóstasis, que ela-

12. ORÍGENES, *Contra Celsum* VIII,12: *SC* 150, 201.
13. *DzS* 112-115.
14. *DzS* 126; *COD* II-1, 35.
15. Sobre toda esta cuestión, cf. A. DE HALLEUX, *«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire*, en *o.c.*, 113-214. Sigo la definición dada por el autor (p. 117) de los «vétero-nicenos» y de los «neo-nicenos». Estos últimos defenderán la fórmula: «una sustancia en tres hipóstasis o personas».

boraron la ortodoxia llamada «neo-nicena», y los partidarios de una sola hipóstasis. El Occidente, como demuestran las intervenciones de Dámaso ante Antioquía[16] se mostraba espontáneamente favorable a los «vétero-nicenos», ya que seguía estableciendo la equivalencia entre *hipóstasis* y *sustancia*.

El sínodo local celebrado en Alejandría en el 362 por Atanasio es muy instructivo en este sentido: es el sínodo de la reconciliación y de la buena fe. Autoriza el uso libre de dos lenguajes trinitarios: o bien el de una hipóstasis (lenguaje predilecto de Atanasio y que era también el de Paulino de Antioquía, reconocido por Alejandría y por Roma), o bien el de las tres hipóstasis (lenguaje utilizado en Oriente y que era el de Melecio de Antioquía, el rival de Paulino, y reconocido por los capadocios). El texto levanta acta de un diálogo y de una acogida mutua de las dos partes, que reconocieron su concordia en la fe a través de dos lenguajes diferentes. A unos se les preguntó por qué decían tres hipóstasis, a fin de verificar que sus fórmulas no cubrían la tesis arriana de tres sustancias diferentes; respondieron:

> «Porque nosotros creemos en la santa Trinidad, y no solamente en una Trinidad nominal, sino (en una Trinidad) que existe verdaderamente y subsiste *(hyphesthôsan)*: el Padre existe verdaderamente y subsiste *(hyphestôta)*; el Hijo es sustancial y subsiste *(hyphestôta)*; y el Espíritu Santo subsiste y existe *(hyphestôs kai hyparchon)*; sabemos todo esto, pero no decimos que haya tres dioses o tres principios»[17].

Se preguntó entonces a los otros por qué hablaban de una hipóstasis en Dios; respondieron:

> «Porque pensamos que *hypostasis* significa lo mismo que sustancia *(ousia)*; y pensamos que no hay más que una, porque el Hijo es de la sustancia *(ousia)* del Padre, y por causa de la identidad de la naturaleza»[18].

Sin embargo, se niegan a decir que el Hijo y el Espíritu sean sin sustancia o sin hipóstasis. Paulino de Antioquía y sus partidarios se mostraron siempre muy reticentes frente al vocabulario de las tres hipóstasis[19]. Este acuerdo tan meritorio necesariamente tenía que ser inestable. La unanimidad en la fe tiene que poder traducirse en la unanimidad en el uso de los términos que la expresan, al menos en el mismo espacio cultural.

La prueba de ello la da a su manera Jerónimo, un latino que vivió en Oriente y que intentaba ser en aquel mundo el testigo de la *romana fides*. Evoca esta decisión en una carta célebre a Dámaso. Pero mantiene su reticencia muy latina frente al vocabulario de las «tres hipóstasis». Los «aldeanos» que menciona son los partidarios de Melecio de Antioquía, sostenido a su vez fielmente por Basilio de Cesarea:

> «Después de la profesión de fe de Nicea, después del decreto de Alejandría tomado de acuerdo con Occidente, una ralea de arrianos, los "aldeanos", me exige a

16. *Ib.*, 118-130.
17. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 5: *PG* 26, 801b; trad. J. Moingt.
18. *Ib.*; *o.c.*, 801c.
19. Cf. A. DE HALLEUX, *o.c.*, 146-147.

mí, el romano, una palabra nueva: "las tres hipóstasis". Por favor, ¿qué apóstoles habrían establecido esta tradición? ¿Qué nuevo Pablo, doctor de los gentiles, habría enseñado esta doctrina? Les preguntamos: "Cómo es posible entender a vuestro juicio las tres hipóstasis?" – "Tres personas subsistentes", dicen. Les respondemos: "Así lo creemos". Pero no les basta el sentido; exigen la palabra misma, ya que no se sabe qué veneno se oculta bajo las sílabas. Les gritamos: "Si alguno no confiesa las tres hipóstasis como tres *enhypostata,* es decir, como tres personas subsistentes, ¡que sea anatema!". Y como nosotros no articulamos los mismos términos que ellos, nos consideran como hereje»[20].

La doctrina de Jerónimo es perfectamente ortodoxa y reconoce de hecho la ortodoxia del sentido dado por los Melecianos a su fórmula: «tres personas subsistentes». Pero se muestra *a priori* desconfiado frente al término de hipóstasis, juzgándolo viciado por un veneno en nombre del prejuicio occidental contra él. Tampoco mide la realidad de las luchas doctrinales ni la importancia de los vocabularios en Oriente. Por tanto, era necesario reconciliar los lenguajes entre las Iglesias de Oriente por un lado y entre el Oriente y el Occidente por otro.

El papel de los Capadocios en la elaboración de la fórmula trinitaria

Al comienzo de su carrera teológica, Basilio de Cesarea manifestó paradójicamente una doble reticencia ante algunas palabras clave del vocabulario trinitario, como el *consustancial* o las *tres hipóstasis.*

Su correspondencia de juventud con Apolinar, de cuya autenticidad se discute, pero que sigue siendo muy probable[21] expresa una sospecha frente al término definido en Nicea: en efecto, o bien trasmite este término la idea de una división de la sustancia, o bien cae en una interpretación sabeliana de la Trinidad[22]. Del mismo modo, en una carta de aquella época dirigida a Máximo, el joven Basilio muestra su preferencia por la fórmula: el Hijo es «absolutamente semejante según la sustancia»[23]. En este sentido es como interpreta a Nicea. En el *Contra Eunomio,* no apela nunca a este concilio y emplea una sola vez el término *consustancial* en un sentido trinitario[24] sin insistir en ello. Al contrario, son frecuentes las fórmulas «semejante según la sustancia» o «semejanza según la sustancia».

Basilio de Cesarea manifiesta una reticencia original análoga frente a los tres hipóstasis: ha nacido en un campo eclesiástico en donde se decía espontáneamente «tres hipóstasis en Dios». Esta expresión existía manifiestamente antes de su actividad teológica, como atestigua el *Tomo a los antioquenos,* posterior al Sínodo del 362 celebrado por Atanasio en Alejandría. Pues bien, Basilio se muestra severo con Dionisio de Alejandría, a quien reprocha que admita no solamente la distinción de las hipóstasis, sino además una diferencia de sustancia[25]. El análisis

20. San Jerónimo, *Epist.* XV,3; ed. J. Labourt, *Lettres,* Budé 1949, I, 47. – Sobre el papel de san Jerónimo, cf. A. de Halleux, *o.c.*, 131-141.

21. Cf. G. L. Prestige, *St. Basil the great and Apollinaris of Laodicea,* S. P. C. K., London 1956; y H. de Riedmatten, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée:* I JTS 7 (1956) 199-210; II JTS (1957) 53-70; véase un juicio más reticente en R. Pouchet, *o.c.*, 112-117.

22. Basilio de Cesarea, *Epist.* 361: Courtonne, III, 221.

23. Id., *Epist.* 9,3 (por el 361-362): Courtonne, I, 39.

24. Id., *Contra Eunomium* I,20: *SC* 2299, 245.

25. Id., *Epist.* 9,2: Courtonne, I, 38.

del *Contra Eunomio* ha revelado que, en contra de toda esperanza, el término de hipóstasis está ausente de los textos clave que elaboran conceptualmente la distinción trinitaria. El único término que designa a las personas divinas es el de propiedad. Basilio no habla más que una vez en toda su obra de las «tres hipóstasis» en un sentido técnico indiscutible. Habla igualmente de la «hipóstasis del Espíritu Santo»[26]. Pero estos dos empleos se encuentran en el libro III, de los que varios indicios hacen pensar que es bastante posterior a los otros dos.

Esta situación, cuando se conoce la circunspección con que Basilio procede en decir y no decir las cosas, no puede ser fortuita. Traduce una intención. Basilio sabe que su adversario Eunomio concibe sin más las «tres hipóstasis» en el sentido de «tres sustancias». Por tanto, esta expresión está demasiado cargada de ambigüedad para ser utilizada sin precaución. Lo prioritario para él era la elaboración conceptual de una pluralidad en Dios que no dividiese la unidad de la sustancia. Y lo hace con su doctrina de las propiedades relativas y subsistentes. Podrá a continuación utilizar el término de hipóstasis en un sentido franco, sin temor a desviaciones doctrinales. Con él, este término abandona definitivamente la referencia a la unidad en Dios para señalar la distinción.

Así pues Basilio, a través de su correspondencia y de sus homilías, aparece como un convertido al consustancial y –analógicamente– como un convertido a la necesidad de llamar hipóstasis a las propiedades personales en Dios. Pues bien, estas dos conversiones son solidarias; son el fruto de una doble experiencia realizada en las luchas teológicas y eclesiales de la época. El *consustancial* dejado a su propia suerte resulta ambiguo: algunos nicenos de la primera hora, como Marcelo de Ancira y sus discípulos, volvieron a caer en el peligro del sabelianismo. Basilio ve cómo resurge este peligro en Atarbios, obispo de Neocesarea del Ponto. Porque el *consustancial* sigue siendo unilateral: expresa el aspecto de la unidad divina, sin señalar el de la distinción. Durante mucho tiempo se le discutió por creer que decía demasiado; luego se dieron cuenta de que de hecho decía demasiado poco. En este punto Basilio se opone firmemente a las intervenciones de Dámaso en favor de Paulino y del vocabulario de la única hipóstasis[27].

Recíprocamente, la fórmula de las *tres hipóstasis* que se divulgaron por los ambientes no-nicenos, que cubren todo un abanico de posiciones teológicas que van desde una verdadera ortodoxia hasta el arrianismo más radical, es también ambigua, hasta el punto de que no resuelve la duda que pesa sobre la unicidad divina y la consustancialidad de las hipóstasis.

Ante esta situación se impone una solución: hay que «casar» estos dos lenguajes parciales, que son ambiguos precisamente por esta parcialidad. Asociados el uno al otro, se completarán, se corregirán y se equilibrarán. No basta con decir *tres personas*; es preciso hablar de *tres hipóstasis consustanciales* en la unidad de la divinidad. Éste es el acto de inteligencia teológica que cristalizó en el espíritu de Basilio y que está en el origen de la fórmula dogmática oriental, reconocida luego plenamente por Occidente, sobre la Trinidad. Este acto de inteligencia no se realizó fríamente en el silencio de un despacho. Se realizó en una lucha por la

26. Id., *Contra Eunomium* III,3,5 y 7,37: *SC* 305., 155 y 173.
27. Cf. A. de Halleux, *o.c.*, 118-130; R. Pouchet, *art. cit.*, 726-727.

autenticidad de la fe y al mismo tiempo por la reconciliación de las Iglesias, divididas por un cisma del lenguaje, que en algunos arropaba y favorecía una parte de herejía real.

La reconciliación por la que luchó el obispo de Cesarea fue el fruto de una conversión de las Iglesias: si las Iglesias «homeousianas»[28] todavía no-nicenas o neo-nicenas, tienen que aceptar en adelante sin segundas intenciones el *consustancial*, las Iglesias de los vétero-nicenos tienen que profesar a su vez sin reticencias las *tres hipóstasis* perfectas. Por un lado, la profesión del *consustancial* es la garantía de que no se entienden esas tres hipóstasis en el sentido de tres sustancias; por otro, la afirmación de las tres hipóstasis es la garantía de la sinceridad y de la rectitud de la profesión de las tres personas.

Es posible encontrar algunos jalones de esta intención, que aquí hemos resumido rápidamente, en la correspondencia de Basilio, principalmente en la de su episcopado, y en sus homilías. Nos bastará aquí con poner algunos ejemplos en cada sentido.

Por una parte, Basilio se convierte en el apóstol de la aceptación del concilio de Nicea, que por cierto interpreta de forma anacrónica, leyendo ya en él el apoyo de la distinción real de la sustancia y de las hipóstasis. He aquí lo que dice del *consustancial*:

> «Esta palabra corrige también la malicia de Sabelio, ya que suprime la identidad de la hipóstasis e introduce una noción perfecta de las personas *(prosôpa)*. En efecto, no hay nada que, tomado en sí mismo, sea consustancial a sí mismo, sino que una cosa lo es con otra cosa. Por eso esta palabra está bien escogida y es conforme con la religión, ya que a la vez define la propiedad de las hipóstasis y hace ver la perfecta semejanza de la naturaleza»[29].

Esta convicción doctrinal da lugar a una llamada urgente a la aceptación de Nicea por parte de los defensores de las *tres hipóstasis*:

> «[El bien] consiste en la unión de lo que hasta entonces estaba disperso. Pues bien, la unión se haría si quisiéramos plegarnos a la condición de los más débiles en los puntos en que no causamos ningún daño a las almas. [...] Proponemos a los hermanos que quieren unirse a nosotros la fe de Nicea. Si aceptan, les pediremos también que admitan que el Espíritu Santo no debe ser llamado criatura. Finalmente les pedimos que los que así lo llaman no sean recibidos en su comunión. Fuera de estos puntos, creo que no debemos exigir más»[30].

Con el riesgo de caer en un contrasentido a propósito del canon doctrinal de Nicea, Basilio sostiene incluso que los Padres del concilio mantuvieron una distinción entre sustancia e hipóstasis. En consecuencia, saca de ello la siguiente enseñanza, capital a su juicio:

> «Por tanto, hay que admitir que el Padre está en una hipóstasis particular, el Hijo en una hipóstasis particular, y el Espíritu Santo en una hipóstasis particular, tal como lo expusieron claramente los mismos Padres[31].

28. Cf. *supra*, 200-201.
29. Basilio, *Epist.* 52,3 (del 373): Courtonne (trad. corregida), I, 135-136.
30. Id., *Epist.* 113 (del 372): Courtonne, II, 17.
31. Id., *Epist.* 125, 1 (del 373): Courtonne, II, 31.

La exigencia en favor de las tres hipóstasis, dirigida a los nicenos rígidos, es también firme y urgente[32]. Es que Basilio teme una recaída larvada en el sabelianismo. Por eso escribe a los clérigos de Neocesarea: «No rechacéis las hipóstasis. No reneguéis el nombre de Cristo»[33]. Por otra parte, es perfectamente consciente de que combate en dos frentes: la vuelta al judaísmo por un lado y la degradación en el politeísmo por otro. El lenguaje trinitario que defiende constituye una respuesta articulada a estas dos tentaciones cristianas. Este tema de los dos frentes aparece a menudo en su pluma:

> «Hay entre vosotros algunos que intentan destruir la fe, por odio contra las doctrinas apostólicas y evangélicas [...]. El sabelianismo es el judaísmo y se introduce entre vosotros bajo una apariencia de cristianismo en la predicación evangélica. En efecto, el que dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo ser en varias personas, y no admite para los tres más que una sola hipóstasis, ¿qué hace sino negar la preexistencia eterna del Hijo? Niega además su venida en misión a los hombres, su bajada a los infiernos, su resurrección, el juicio que debe pronunciar. Niega igualmente las operaciones propias del Espíritu [...].
>
> Os escribe esto avergonzado, porque los que están implicados en este asunto son de nuestra sangre; lo hago llorando por mi alma, ya que me veo obligado, como los que combaten contra dos adversarios, a rechazar y a derribar con argumentos apropiados los intentos que se han hecho por una parte y por otra para desnaturalizar la doctrina y resistir a la verdad. Por un lado nos desgarra el Anomeo; por otro, al parecer, Sabelio [...].
>
> La cosa está clara: lo mismo que el que no admite la comunidad de la sustancia cae en el politeísmo, también el que no acepta la propiedad de las hipóstasis es arrastrado al judaísmo [...]. No basta con contar las diferencias de las personas, sino que hay que admitir además que cada persona existe en una verdadera hipóstasis. En efecto, el mismo Sabelio no rechazó esta ficción de las personas sin hipóstasis [...]. Este error que llevaba mucho tiempo apagado, lo renuevan ahora los inventores de esa herejía sin nombre, esos hombres que rechazan las hipóstasis y reniegan el nombre del Hijo de Dios»[34].

En una carta del 376 a su amigo Anfiloquio de Iconio, el destinatario del tratado *Sobre el Espíritu Santo*, Basilio articula con claridad la diferencia entre sustancia e hipóstasis:

> «La sustancia y la hipóstasis se distinguen entre sí lo mismo que lo común y lo particular, como, por ejemplo, entre lo que en el animal hay de general y tal hombre determinado. Por eso reconocemos una sola sustancia en la divinidad, de tal manera que no se pueden dar del ser dos definiciones diferentes; la hipóstasis, por el contrario, es particular, tal como lo reconocemos, ya que en nosotros hay una idea clara y distinta sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En efecto, si no consideramos los caracteres que se han definido para cada uno, como la paternidad, la filiación y la santificación, y si no confesamos a Dios más que según la idea común del ser, nos es imposible dar una sana razón de nuestra fe. Por consiguiente, hay que unir lo que es particular a lo que es común y confesar así la fe: lo

32. Cf. *Homilia* XVI,4: *PG* 31, 480b; Courtonne, II, 36.
33. Id., *Epist.* 207,4 (en Neocesarea, del 375): Courtonne, II, 188.
34. Id., *Epist.* 210,3-5 (en Neocesarea, del 375): Courtonne, II, 192-196. Cf. *Homilia* XXIV,1-2: *PG* 31, 600b-604c.

que es común es la divinidad, lo que es particular es la paternidad; luego, hay que reunir estas nociones y decir: creo en Dios Padre. En la confesión del Hijo hay que decir lo mismo [...]. Y lo mismo para el Espíritu Santo [...]. Así quedará plenamente salvaguardada la unidad en la confesión de la única divinidad y lo que es particular a las personas se confesará en la distinción de las propiedades particulares que el pensamiento atribuye a cada una[35].

Esta actividad doctrinal de Basilio puede llamarse «ecuménica» en el sentido moderno de esta palabra. La elaboración de la fórmula trinitaria es un acto de reconciliación al mismo tiempo conceptual y humano. Se reúnen y se articulan unos elementos separados de vocabulario, mientras que las Iglesias divididas recobran la unidad. En el fondo de estas divisiones está el lamentable espectáculo de la ciudad de Antioquía, dividida entre comunidades cristianas rivales que tienen cada una su obispo. Los dos Gregorios, su hermano y su amigo, cada uno con su propio temperamento, se convertirán en los propagandistas de su fórmula.

3. De la fórmula de fe del 382 al concilio del 553

El trabajo de Basilio de Cesarea y de sus amigos capadocios se encuentra recogido en el texto de la carta sinodal de Constantinopla del 382. Aquel año, el papa Dámaso había invitado a los obispos de Oriente a que vinieran a celebrar un concilio con él en Italia. En una larga carta estos obispos, reunidos en Constantinopla un año después del concilio, declinan la invitación invocando por un lado las dificultades del viaje y por otro la situación demasiado frágil aún de sus Iglesias que, después de la tormenta arriana, no podían vivir mucho tiempo sin sus obispos. Pero incluyen en esta carta una confesión de fe trinitaria que es el primer testimonio oficial de lo que seguirá siendo algo así como la fórmula dogmática de fe en la Trinidad:

«Es ciertamente esta confesión de fe la que vosotros, nosotros y todos los que no pervierten la palabra de la verdadera fe tenemos que aprobar juntamente: es la más antigua y la más conforme con el bautismo, la que nos enseña a creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, a creer evidentemente en una sola divinidad, poder y sustancia *(ousia)* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la dignidad igual en honor y coeterna de su realeza, en tres hipóstasis *(hypostasis)* perfectas o también en tres personas *(prosôpon)* perfectas; de manera que ni la peste de Sabelio puede encontrar allí lugar alguno, ya que confunde las hipóstasis y suprime por tanto las propiedades, ni la blasfemia de los Eunomianos, de los Arrianos y de los Pneumatómacos pueden encontrar apoyo, ya que dividen la sustancia o la naturaleza o la divinidad e introducen en la Trinidad increada, consustancial *(homoousios)* y coeterna, una naturaleza nacida más tarde, creada o de otra sustancia»[36].

Este texto representa la recapitulación del trabajo de Basilio de Cesarea con vistas al establecimiento de una fórmula trinitaria. Hace referencia a la confesión bautismal y constituye un comentario de la mención de los tres nombres divinos.

35. Id. *Epíst.* 236,5 (del 376): Courtonne, III, 53-54.
36. *COD*, II-1, 81.

Esta formulación constituye una explicación, un «es decir», establecido en el lenguaje cultural griego, de la confesión bíblica tradicional. La fórmula trinitaria que seguirá siendo usual en toda la Iglesia hasta nuestros días es ya una fórmula adquirida según su vocabulario griego. No se contenta con afirmar la unidad de la sustancia o de la naturaleza. Canoniza el empleo del consustancial, no sólo a propósito del Hijo, sino como un calificativo común a las tres personas divinas, o sea, como un atributo de la Trinidad, que responde al lenguaje de las tres hipóstasis, afirmadas ya sin ambigüedad alguna. De esta manera quedan expresados en un lenguaje compatible y coherente los dos aspectos del misterio trinitario, la unidad y la pluralidad. Esta fórmula –que va por tanto en su lenguaje más lejos que el Símbolo del año anterior– es el testimonio del paso definitivo del término *hipóstasis* de su sentido de *sustancia* a su sentido de *subsistencia* y consiguientemente de *persona*. Representa la posición del «neo-nicenismo».

El Sínodo romano, celebrado aquel mismo año por Dámaso, se expresa en los términos correspondientes del vocabulario latino, pero ignorando todavía el término de hipóstasis, al que no le da ningún equivalente latino[37].

Estos documentos no tienen la autoridad jurídica de las decisiones ecuménicas. Sin embargo, tienen una gran autoridad en materia de fe en la medida en que representan el acuerdo de todo el Oriente por una parte y el acuerdo entre Oriente y Occidente por otra. Se trata de un lenguaje que ya no se pondrá más en discusión.

Por eso no es extraño que el concilio II de Constantinopla del año 553[38] reunido ante todo por razones cristológicas, consagre su primer canon a avalar lo que es ahora una adquisición pacífica:

> «Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema.
>
> Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo; y un solo Señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo»[39].

Este canon se descompone en dos partes. La primera profesa la unidad de la Trinidad en el nuevo lenguaje conceptual. La segunda la profesa en el antiguo lenguaje bíblico y tradicional. Las dos frases van coordinadas por un «porque», que expresa la equivalencia entre las dos formulaciones; la segunda frase es el resumen del argumento escriturístico que fundamenta el lenguaje conceptual de la primera.

La primera frase afirma a la vez la unidad y la distinción de dos maneras: agrupa los conceptos que pueden emplearse en el mismo sentido. Opone los términos que deben emplearse en plural y que significan lo que es propio de cada persona divina y los que deben emplearse en singular y que significan lo que es común en ellas.

En singular hay que decir: «una sola naturaleza o sustancia», lo cual marca la asimilación semántica entre los términos de sustancia y de naturaleza. En otras

37. *DzS* 172-176.
38. Cf. *infra*, 428ss.
39. *DzS* 421; *COD*, II-1, 255.

palabras, el sentido concreto de naturaleza (*physis*) ha atraído hacia sí el de sustancia (*ousia*). Por tanto, ésta se entiende como sustancia concreta y única de la divinidad, como sustancia individual. Por su parte, la palabra naturaleza no puede emplearse a propósito del Padre y del Hijo para designar sus hipóstasis, en cuanto individuos subsistentes. Esta naturaleza divina única es una sola fuerza (principio de acción inherente a la naturaleza) y un solo poder (potencia de obrar *ad extra*, dominación).

Esta naturaleza es una Trinidad consustancial: en Nicea se decía que el Hijo es consustancial al Padre, por ser engendrado. Esta expresión parecía irreversible. Aquí se afirma la consustancialidad mutua de las tres personas, ya que subsisten juntamente en la misma naturaleza, numéricamente una: se capta la consustancialidad como un hecho de naturaleza. Es la Trinidad como tal la que se define consustancial. Esta Trinidad consustancial es una sola divinidad, ya que cada persona posee la propiedad de la divinidad que es la unidad.

En plural hay que decir la distinción: «en tres hipóstasis». A diferencia del canon de Nicea que no distinguía entre *hypostasis* y *ousia*, este concilio consagra y define la oposición de los dos términos: hay tres hipóstasis en la única sustancia o en la Trinidad consustancial. La hipóstasis debe comprenderse como el acto concreto de subsistir o como el subsistente real. Una sola frase pone en relación lógica los dos términos tan controvertidos en el siglo IV: la afirmación de la consustancialidad retira el equívoco de tres hipóstasis separadas. La afirmación de las tres hipóstasis retira el equívoco de una consustancialidad comprendida en sentido modalista.

El término latino que corresponde a *hypostasis* es *subsistentia* y no *substantia*, que era antaño la transcripción recibida de *hypostasis*. El cambio de traducción materializa la evolución semántica realizada sobre el concepto de hipóstasis en el vocabulario trinitario.

«O tres personas (*prosôpa*)». La fórmula de las tres *prosôpa* nunca creó dificultades más que por defecto, en la medida en que los modalistas podían entenderla de personas sin hipóstasis, es decir, sin realidad, en virtud de su sentido original : aspecto o figura, careta de teatro, papel representativo, personaje o persona en el sentido gramatical. El término importante aquí es el *o*, que marca la asimilación de un término al otro. Su conjunción quita la ambigüedad que podía encerrar cada uno por separado: el término *prosôpon* confirma que el de hipóstasis está bien empleado en el sentido de subsistente; el de hipóstasis confirma que la persona considerada es un subsistente real.

La segunda frase afirma la unidad de las tres personas distintas de dos maneras. Primero, en oposición a todo lo demás, los Tres son un solo Dios, porque ejercen juntos el mismo e indivisible señorío; pero cada uno lo hace a su manera, lo cual permite reconocer su distinción. En segundo lugar, la unidad de la divinidad se expresa respecto a ella misma por la triple repetición de *heis, unus*, conforme la explicación que muchos Padres dieron de ella: hay un solo Hijo y un solo Espíritu, que proceden ambos del Dios único, el Padre, y que procediendo bajo el sello de la unidad, es decir,en el interior de él mismo, poseen en él, en la indivisión, la misma y única divinidad y son con él un solo Dios.

II. DE AGUSTÍN A SANTO TOMÁS : HACIA LA DOCTRINA DE LAS RELACIONES SUBSISTENTES.

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dialogi de Trinitate* I-II, III-V, VI-VII: ed. G. M. de Durand, SC 231, 237, 246, 1976-1978. – AGUSTÍN, *De Trinitate:* ed. L. Arias, *Obras* V, BAC, Madrid 1948 . – Los textos de santo Tomás sobre las relaciones subsistentes se encuentran en particular en la *Suma Teológica* I, q. 28, a. 1-4; q. 29, a. 3-4; q. 30, a. 2; q. 40, a. 1-2; *De potentia,* q. 8, a. 1-3; q. 9, a. 4.9.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque,* Fribourg 1940. – A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Thomas. Exposé historique et systématique,* Vrin, Paris 1953. – P. VANIER, *Théologie trinitaire chez St. Thomas d'Aquin.* Montréal-Paris 1953. – A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris 1956. – B. LONERGAN, *Divinarum personarum conceptionem analogicam evolvit,* Pont. Univ. Greg., Roma 1959.

La fórmula trinitaria estaba ya adquirida en Oriente y en Occidente desde finales del siglo IV, teniendo en cuenta la traducción adecuada de los conceptos. Es la fórmula aceptada pacíficamente en la Iglesia hasta nuestros días y la que ha sido objeto constante de investigación y de reflexión teológica y filosófica a través de los siglos. Aunque no es propósito de esta historia de los dogmas tratar toda la evolución de la teología trinitaria, conviene sin embargo recoger los esfuerzos sucesivos de la teología para dar cuenta especulativamente del contenido de esta afirmación central de la fe, que parece desafiar a la razón. La reflexión pasó de la conciliación lógica de la unidad y de la Trinidad divinas a su conciliación propiamente metafísica. Estos esfuerzos se atienen al sentido mismo de la fórmula, pero conocen algunas incidencias conciliares en Occidente.

En Oriente, los debates trinitarios prosiguieron hasta finales del siglo V. Cuando Eunomio respondió a la obra de Basilio de Cesarea con una *Apología de la apología* anterior, Gregorio de Nisa, hermano menor del obispo de Cesarea difunto, le respondió en doce libros de un nuevo *Contra Eunomio*[40]. Poco después, Teodoro de Mopsuestia escribió, según Focio, veinticinco libros *En favor de Basilio, contra Eunomio*, obra que se ha perdido. Por los años 386-387, el joven Juan Crisóstomo, sacerdote aún de Antioquía, pronunció nueve homilías *Sobre la incomprensibilidad de Dios contra los Anomeos*[41]. En cuanto a los libros IV y V del *Contra Eunomio* de Basilio, generalmente reconocidos como inauténticos, todo aconseja fecharlos a finales del siglo IV[42]. A comienzos del siglo V, Cirilo de Alejandría entra a su vez en la controversia anti-arriana con sus *Diálogos sobre la Trinidad*[43] el VII de los cuales, consagrado al Espíritu Santo, concede amplio espacio a discutir las tesis de Eunomio. Su reflexión, marcada por la influencia de las categorías basilianas, se inscribe espontáneamente en la fórmula

40. *PG* 45, 237-1122.
41. *Hom.* I-V: ed. J. Daniélou, A. M. Malingrey, R. Flacelière: *SC* 28bis, 1970; *Hom.* VII-XIII: ed. A. M. Malingrey: SC 396, 1994. Las *Homilías* XI-XII son del 398.
42. *PG* 29, 672-773.
43. Cf. indicaciones bibliográficas en esta misma página.

trinitaria griega, tal como había sido establecida a finales del siglo anterior: una sustancia o naturaleza por un lado, tres hipóstasis o personas por otro. Escribe, por ejemplo:

> «Al decir «Padre, Hijo y Espíritu Santo», se da una indicación, no ya a partir de lo que es indivisiblemente la naturaleza entera de la divinidad, sino a partir de lo que permite discernir hipóstasis propias en la identidad de la sustancia de la santa Trinidad; el lenguaje reparte entonces a cada uno de los seres concebidos el nombre que le conviene y establece en su propia hipóstasis a los que están unidos por la sustancia»[44].

Esto indica la seriedad con que la antigua Iglesia tomó la crítica trinitaria de Arrio y de Eunomio.

El destino del pensamiento trinitario de Basilio será sensiblemente distinto en Oriente y en Occidente. El Oriente de lengua griega conservará sobre todo su doctrina de las propiedades divinas y desarrollará una teología de las hipóstasis consideradas según su «en sí». La «triadología» oriental ve en el Padre la fuente de toda la deidad. Del Padre provienen la generación del Hijo y la procesión del Espíritu, que pueden conocerse a su vez por las propiedades que los constituyen en su originalidad incomunicable. A través del Hijo y del Espíritu las «energías» del Padre descienden hacia el mundo en el acto creador. La consideración de la naturaleza es secundaria respecto a la de las personas. Éste sigue siendo todavía hoy el horizonte de la teología trinitaria de las Iglesias ortodoxas. El Occidente, por el contrario, centrará su reflexión trinitaria en la noción de relación y llegará con santo Tomás al concepto de persona como «relación subsistente».

A partir del 750 cierto número de autores cristianos orientales adoptan el árabe en sus escritos y crean un «dialecto árabe cristiano». Chocan con la oleada creciente del Islam. Entre ellos hay «nestorianos» como Timoteo I, Jorge de Mossul, Ibn al-Tayyib, Elías de Nisibe, Elías I; fieles del concilio de Calcedonia: Abu Qurra, Ibn Yumm, Ibn al-Fadi; y «monofisitas», es decir, cristianos que rechazan la fórmula de Calcedonia sobre las dos naturalezas en Cristo: Abu Ra'ita, Nonno de Nisibe, Ibn Zur'a, Ibn Suwâr. Su teología está dirigida por la necesidad de justificar el carácter monoteísta del misterio trinitario a los ojos de los musulmanes. Aunque se apoyan en la Escritura, se ven obligados por las críticas del Islam a debatir racionalmente el misterio y apelan a Aristóteles. Se sirven además de sus predecesores de la patrística griega, citan a Basilio de Cesarea y se inspiran en sus reflexiones sobre la oposición entre los nombres relativos y los nombres absolutos. Repiten que el Padre es conocido por su paternidad, el Hijo por su filiación y el Espíritu por su procesión. Se encuentra en ellos la oposición entre los nombres de naturaleza y los nombres de personas, y hasta los ejemplos puestos por Basilio. Estos vínculos muestran hasta qué punto el esfuerzo del obispo de Cesarea pasó a la cultura cristiana. Esta literatura ha sido descubierta de nuevo en nuestros días[45].

44. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial. de Trinitate* II, 422cd: *SC* 231, 239; cf. la introducción de G. M. de Durand sobre la teología trinitaria de estos *Diálogos*: *Ib.*, 44-86.
45. Cf. R. HADDAD, *La Trinité chez les théologiens arabes (750-1050)*, Beauchesne, Paris 1985.

I. Agustín, heredero del pensamiento griego

Heredero inmediato de los Padres griegos y de sus antepasados latinos (Hilario y Ambrosio), Agustín retoma la cuestión en donde la habían dejado sus predecesores, tanto en su reflexión sobre las hipóstasis como en sus primeras observaciones sobre la relación. Confiesa que conoce poco el griego, pero pudo servirse de algunas traducciones latinas; en todo caso, se muestra muy al corriente de la terminología griega y es más que probable que conociera las obras trinitarias de Atanasio, de Basilio de Cesarea, de Gregorio Nacianceno y también sin duda las de Dídimo el ciego[46]. Por consiguiente, pudo obtener las primeras semillas de su reflexión sobre la relación en los debates trinitarios de Oriente, ya en Atanasio, pero también y sobre todo en Basilio de Cesarea y en Gregorio de Nacianzo.

En su gran obra dedicada a la *Trinidad*[47], Agustín empieza afirmando que el Padre y el Hijo son una sola sustancia, en la que no hay accidente ni diversidad. Pero con esto no se cierra la puerta a una distinción real entre ellos:

> «No obstante, no todo cuanto de Él se enuncia se dice según la sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación *(ad aliquid)*. El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo [...]. El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre. Estas relaciones no se predican de la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí [...] En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta»[48].

Por consiguiente, es distinto ser Padre o Hijo, ya que estos nombres se dicen relativamente el uno al otro, pero sin comprometer una diferencia respecto a la sustancia. Se trata de términos correlativos, que expresan una relación recíproca, aunque permanecen mudos sobre la sustancia de aquellos de los que se afirman.

Pero Agustín no olvida por ello el lado absoluto de la propiedad personal. La persona del Padre no es solamente relativa. Agustín se mantiene totalmente fiel a la teoría griega de las propiedades, según la cual la hipóstasis expresa un modo propio e incomunicable de subsistir en la sustancia (un en-sí). La persona significa por tanto algo absoluto:

> «En la Trinidad, al hablar de la persona del Padre, entendemos la sustancia del Padre. Y así como el Padre es sustancia del Padre, no en cuanto Padre, sino en cuanto ser, así la persona del Padre es el Padre mismo, porque en sí mismo es persona *(ad se dicitur persona)* y no con relación al Hijo o al Espíritu Santo» [49].

De esta manera, el para-otro, significado por el término relativo de Padre, sigue estando separado en la consideración del en-sí constituido por la persona del Padre. La relación no parece ser adecuada para expresar la subsistencia de la per-

46. Cf. M. Mellet y Th. Camelot, nota sobre *Augustin et le grec* en *La Trinité*, ed. Agaësse, BA 15, 579-580.
47. Véase la colección de textos de Agustín sobre las relaciones trinitarias en I. Chevalier, *o.c.*, 17-36
48. Agustín, *De Trinitate* V,6: L. Arias, 403; cf. *De civitate Dei* XI, 10, 1.
49. Id., *De Trinitate* VII,6,11: Arias, 487.

sona, y por su parte la persona se identifica hasta tal punto con la sustancia que difícilmente se ve cómo es posible que «tres personas» no hagan «tres sustancias». La traducción –o mejor dicho, la transcripción– latina de la fórmula griega, «una esencia, tres hipó-stasis», materializa esta dificultad: en latín no se atreven a decir «una esencia, tres sub-stancias». La fórmula autorizada es «una esencia (o sustancia) en tres personas»[50]. Ha sido menester emplear estos términos contra los herejes para responder a la cuestión: ¿cómo tres?, pero ninguna de estas palabras es irreprochable:

> «Cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no como si pretendiéramos definir la Trinidad»[51].

Así pues, Agustín se ve en una aporía: no consigue reconciliar el punto de vista absoluto de la persona y el aspecto de las relaciones. Toda la teología medieval latina volverá a tratar esta cuestión hasta la propuesta final de santo Tomás.

2. De Boecio a Gilberto Porretano

En un célebre opúsculo titulado *¿Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses?*[52], Boecio (480-524), hombre político y teólogo que se convertiría en el maestro de pensar de la Edad Media, observaba que la noción de relación era muy adecuada para mantener juntas la unidad y la distinción en Dios, ya que no dice nada de lo que es en sí mismo el sujeto del que ella se afirma, sino que expresa solamente en ese sujeto una relación con otro, un *ad aliquid*. Esto le permite asentar este principio:

> «La sustancia contiene la unidad, la relación múltiple contiene la Trinidad; por eso sólo se afirma individual y separadamente lo que atañe a la relación»[53].

Por otra parte, Boecio elabora una definición de la persona que se impondrá en la mayor parte de la Edad Media. Teniendo en cuenta la tabla de las categorías, observa que es una sustancia, y no un accidente; fijándose en la tabla de los predicamentos, es individual; puesta en el «árbol de Porfirio», es racional. Obtiene entonces esta definición: «una sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationalis individua substantia*)»[54]. La persona como sustancia individual se opone así a la naturaleza como sustancia específica o principio de especificación. No se han reunido aún los conceptos de relación y de persona, pero a ello es a lo que tendía el pensamiento latino.

Prior de la abadía de Bec en Normandía y luego arzobispo de Cantorbery, Anselmo (1033-1109) acogió el principio de Boecio sobre la relación : ésta es el úni-

50. *Ib.* V,8-9.10: Arias, 413.
51. *Ib.* V,9,10: Arias, 413.
52. Boecio, *Quomodo trinitas unus Deus et non tres dii*: *PL* 64, 1247-1255.
53. *Ib*, 1255.
54. Id., *De persona et de duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* III: *PL* 64, 1343.

co principio de distinción. La unidad divina se extiende hasta donde interviene la oposición de relación:

> «Ni la unidad debe perder sus derechos cuando no obsta alguna oposición de relación, ni la relación los suyos cuando no lo impide la unidad inseparable»[55].

Este principio, que supone una reciprocidad de límites entre la unidad y la relación, se recogerá más tarde en el decreto para los jacobitas del concilio de Florencia, pero solamente según su primera afirmación: «todo es uno, donde no obsta la oposición de relación»[56].

Por otra parte, Anselmo identifica hasta tal punto el concepto de persona y el de sustancia y naturaleza que las vacilaciones de Agustín se transforman en él en rechazo: no hay que decir «tres personas».

Dialéctico genial, Gilberto Porretano, obispo de Poitiers (1085-1154), explicaba según las reglas de la gramática especulativa que el nombre «divinidad» significaba la forma según la cual Dios es llamado Dios, y no directamente el agente «Dios». Decía igualmente que la relación no se significa como los demás accidentes bajo la razón formal de estar inherente en una cosa (*esse in*), sino bajo el modo de un ser para otro (*esse ad*, o *ad aliquid*)[57]. Así pues, en Dios la relación no se significa bajo el modo de ser la persona, sino como algo que asiste a la persona. Por eso algunos espíritus poco lógicos creyeron que enseñaba que la divinidad (o la naturaleza) no es realmente idéntica a Dios y que las relaciones divinas son entidades realmente distintas de la naturaleza y de las personas. Esta interpretación errónea es la que fue condenada en el concilio de Reims en 1148[58]. Gilberto daba al mismo tiempo esta definición seudo-etimológica de la persona: *per se una*[59]. Santo Tomás la comentará más tarde[60].

Ricardo de San Víctor († por el 1173) corregía así la definición de la persona propuesta por Boecio: «la persona, en Dios, no es más que la existencia incomunicable»[61]. Guillermo de Auvernia(† 1249), Prevotino († por el 210), en cierta medida Alejandro de Hales (1180-1245) y san Buenaventura (1221-1274), daban sustancialmente esta otra definición de la persona: «Una hipóstasis distinguida por una propiedad ennoblecedora». Con ello indicaban que las personas se distinguen por el modo de origen o de procesión, y no por las relaciones que manifiestan solamente esta distinción por vía de consecuencia.

Con ello se había acumulado un caudal ingente de trabajo y de reflexión. No puede decirse, sin embargo, que reinara la claridad en los espíritus. El comportamiento de la hipóstasis o de la persona respecto a la sustancia no siempre se había regulado de forma satisfactoria.

55. ANSELMO DE CANTORBERY, *Sobre la procesión del Espíritu Santo* II, en *Obras* II, trad. J. Alameda, BAC, Madrid 1953, 89.
56. El año 1442: *DzS* 1330.
57. GILBERTO PORRETANO, *Comm. in Boetium de Trinitate*: *PL* 64, 1291-1292.
58. *DzS* 745.
59. GILBERTO PORRETANO, *o.c.*: *PL* 64, 1257a.
60. *S. Th.* I, q. 29, a. 4.
61. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, I.4, XVIII: ed. G. Salet, *SC* 63, 267.

3. Santo Tomás y las relaciones subsistentes

Santo Tomás de Aquino es el heredero de esta tradición, a la que tanto costó unificar el punto de vista absoluto de la persona con el de la relación. Intentará, por tanto, expresar en una noción única lo que la persona tiene de propio y de relativo, por una parte, y lo que tiene de común y de absoluto, por otra. Tuvo que elaborar entonces un concepto que significase a la vez el aspecto por el que una persona es una cosa particular frente a los otros, y el aspecto por el que es una misma realidad subsistente que todas las demás. Esta noción única rechazarà a la vez por un lado el sabelianismo y por otro el triteísmo, los dos escollos que acechan a la reflexión teológica.

De esta manera, la persona no será ya lo meramente relativo, privado de un soporte absoluto, que temía Agustín, ni el absoluto flanqueado de un relativo que se pensaba ver en un cierto porretanismo. Esta noción que forjará santo Tomás haciendo que se unan en Dios los conceptos de relación y de persona, será la de «relación subsistente».

Su método es muy «gramatical» y parte de un soberano respeto al lenguaje: distingue siempre entre la manera como la cosa es en sí misma, *secundum rem*, y la manera como esa cosa es según la afirmación que se hace de ella, *secundum praedicationem*. En cada concepto distingue entre la cosa significada, *res significata*, y la intención formal de la significación, *vis significandi*, o la razón formal de inteligibilidad, *ratio intelligentiae*, propia de ese concepto. En cada término o expresión distingue entre la significación directa, *in recto*, y la indirecta, *in obliquo*. El respeto de esta densidad propia del lenguaje es el único medio para poner en Dios, tal como el dogma lo exige, unas realidades que en las criaturas son inconciliables, sin perder nuestra confianza en las palabras que empleamos.

Reflexión sobre la relación

La relación en general, según su *concepto* o su *ratio propria*, es decir, según la razón bajo la cual es siginificada, es un para-otro, un *ad aliquid*, puesto que expresa formalmente una vinculación con otro. Cuando hablo de mi hermano, no expreso nada que lo defina en cuanto hombre; no designo en él más que una relación conmigo, es decir, un para-otro. Pero según su *modo concreto de existir*, o según su ser, la relación es accidente, es decir, no existe por sí misma, sino que es inherente a un sujeto: es un ser-en, un *esse-in*.

Si ahora trasladamos analógicamente la noción de relación a Dios, constatamos que hay una relación real entre el término y el principio de una procesión. Puesto que el término y el principio son de la misma naturaleza, la relación es real y recíproca y existe una oposición real entre los dos términos. Como el concepto de oposición relativa contiene la distinción de los dos términos, donde la relación es real, también lo es la distinción. Por tanto, si en Dios hay procesiones sustanciales, hay también en él relaciones reales, recíprocas y realmente distintas. Porque afirmar que existen relaciones en Dios es decir que el concepto formal de relación se verifica plenamente en él. La razón propia de la relación no se modifica absolutamente en nada por el hecho de su trasferencia a Dios.

¿Qué ocurre con el ser-en (*esse in*) o con el modo de existir de la relación, una vez que ésta se ha trasferido a Dios? Dios no tiene accidente y todo lo que existe

en él es su propia esencia. Por consiguiente, todo ser accidental trasferido a Dios posee en él el ser sustancial:

> «Todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser sustancial; pues nada existe en Dios a la manera de un accidente en su sujeto; cuanto en él hay es su esencia»[62].

Así, el *ser-en (esse in)* de la relación se hace idéntico al ser (*esse*) de la sustancia divina. Por tanto, la relación no se numera con la esencia, no es realmente distinta de la esencia; no hay cuatro términos en Dios.

Pero su concepto propio, su *vis significandi*, sigue siendo distinta de la esencia (con una distinción virtual que es obra de la consideración del espíritu): lo que se dice de la relación no es afirmable necesariamente de la esencia, y al revés. Porque el concepto de relación contiene un aspecto de oposición y por tanto de distinción entre el principio y el término, cosa que no contiene el concepto de esencia.

El trabajo de santo Tomás consistió en poner de relieve el concepto de relación como *esse in*, convertido de accidental en sustancial por el hecho de la naturaleza divina, pero manteniendo intacta la significación de ese concepto como *esse ad*. El ser de la relación, tan accidental y frágil en nuestra experiencia, adquiere de este modo en Dios una dimensión absoluta.

Reflexión sobre la persona

Santo Tomás transporta entonces esta noción de relación a la noción de persona. ¿Habrá que decir que la relación está en la persona, que existe entre las personas, o que es constitutiva de la persona?

El nombre de persona presenta en Dios una particularidad paradójica. Por una parte, se afirma de cada uno de los Tres y se emplea en plural para designarlos juntamente. Esto va en contra de la regla de los nombres esenciales que sólo se atribuyen en singular para la única sustancia divina. Pero, por otra parte, no expresa un para-otro (*ad aliquid*) a la manera de los nombres relativos. Reviste, por tanto, un doble carácter: el de un término absoluto y el de un término relativo. Pero ¿cómo pertenecen cada una de estas significaciones al mismo y único nombre de persona?

Para responder a esta cuestión, santo Tomás se entrega a una «exposición reverencial» de la definición de persona de Boecio: «una sustancia individual de naturaleza racional». La fórmula de Boecio ponía directamente (*in recto*) la sustancia y de manera indirecta (*in obliquo*) el carácter individual y distinto, y por tanto el lado relativo de la persona. La tradición teológica había conservado sobre todo en esta definición el lado absoluto, aquello en lo que la persona que significa una propiedad (*persona ad se dicitur*) es realmente idéntico a la sustancia divina.

Santo Tomás, por el contrario, pone de relieve en su comentario el lado de la distinción, el carácter individual de la persona, es decir, lo que la distingue de las otras y manifiesta una relación de la una con la otra. La persona será entonces:

62. *S. Th.* I, q. 28, a. 2: trad. R. Suárez, *Suma Teológica* II, BAC, Madrid 1953, 74-75.

una «sustancia individual, pra indicar lo singular del género de sustancia»[63]. El acento de la definición ha pasado de la *sustancia* al *individuo*, es decir, se ha expresado *in recto* el lado relativo, e *in obliquo* el absoluto.

Conclusión: las personas, «relaciones subsistentes».

Una vez realizada esta tarea, bastará con aproximar los conceptos de relación y de persona para ver que coinciden en Dios. En efecto, los dos tienen la misma significación relativa y la misma significación absoluta. En la noción de relación santo Tomás destaca sobre todo el aspecto absoluto; en la de persona, el aspecto relativo:

> «En Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen, como antes hemos dicho. Además, la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente ya que la esencia divina subsiste. Luego, por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad es el Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, la persona divina significa la relación "en cuanto subsistente". Esto es significar la relación por modo de subsistencia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza»[64].

Así pues, la persona divina es un ser puramente relacional, pero un ser relacional subsistente. Cuando un hombre es padre, se distingue entre lo que es en sí mismo y lo que es para su hijo, es decir, un padre. La relación es en él accidental. Mientras que en Dios esa relación es la que constituye a la persona como tal. *El para-otro relacional de la persona es lo mismo que su en-sí*: lo que el Padre es para su Hijo lo constituye únicamente en sí mismo como Padre; en otras palabras, el Padre es totalmente Padre, no es más que eso: es *paternidad subsistente*. Y sólo esta relación subsistente lo distingue realmente de su Hijo: para todo lo demás no hace más que una sola cosa con él.

Así es como se puede comprender que cada una de las relaciones subsistentes pueda numerarse con las demás, sin poder numerarse con la esencia y sin dividirla. La persona como relación subsistente es, por tanto, la noción única capaz de expresar a la vez los dos aspectos del misterio trinitario.

En el plano propiamente dogmático, la elaboración de la doctrina trinitaria se encuentra acabada con los concilios medievales. Pero la reflexión teológica y filosófica sobre este dato inagotable ha continuado hasta hoy. En el marco de esta historia de los dogmas no podemos hacer otra cosa más que señalar algunos tiempos fuertes.

Es interesante observar cómo el dato trinitario ha seguido preocupando a la filosofía de los tiempos modernos, después de que ésta reivindicó su autonomía frente a la teología. Conocemos desde luego la reflexión insólita de Kant, hecha desde un punto de vista ético: «De la doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra, no puede sacarse absolutamente nada para la práctica»[65]. Al contrario, para

63. *Ib.* q. 19, a. 1; *o.c.*, 98
64. *Ib*, q. 29, a. 4; *o.c.*, 109.
65. E. KANT, *Le conflit des facultés*, en *Oeuvres philosophiques* 3, Gallimard, Paris 1986, 841.

Hegel constituye la referencia principal de su sistema, en donde se convierte, dentro de una perspectiva perfectamente racionalizada, en el símbolo dialéctico de la unión del hombre con Dios. Por otra parte, se ha visto cómo la doctrina trinitaria ha puesto en órbita filosófica la noción de persona, elaborada a propósito de Dios, pero cada vez más utilizada por la filosofía moderna a propósito del hombre. P. Ricoeur ha escrito que «el símbolo da que pensar»: también el misterio trinitario ha dado que pensar.

La teología del siglo XX es testigo, después de un largo período de repetición de tipo escolástico, de un retorno a una reflexión muy viva sobre la Trinidad. Ésta no se presenta ya como un problema de álgebra de «tres igual a uno», sino como la revelación desconcertante de la capacidad de Dios para entrar en nuestra historia, para asumir una solidaridad total con el destino del hombre, para comunicarse a sí mismo. En el clima de un ateísmo creciente, la originalidad cristiana de Dios adquiere un relieve impresionante. La Trinidad aparece entonces como un misterio de salvación. Sabido es el lugar que ocupa en la obra magistral de Karl Barth[66]. Entre los católicos, Karl Rahner ha recapitulado vigorosamente la doctrina de los Padres bajo la forma de un axioma ampliamente aceptado en la actualidad: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa»[67]. Esto significa que Dios es en su eternidad tal como se manifiesta: el envío de su Hijo y el don de su Espíritu serían una apariencia, si el Hijo y el Espíritu no perteneciesen desde siempre a la vida del Padre. Pero no debemos olvidar una consideración principal de esta fórmula: la Trinidad económica es «la Trinidad interior, ella misma, aunque comunicada libre y graciosamente»[68]. El mismo autor ha protestado contra un empleo demasiado «cosista» del concepto de persona en Dios y ha propuesto definir las personas divinas como «tres modos de subsistir», con lo que volvemos curiosamente al vocabulario de Basilio de Cesarea[69].

La aportación específica de Hans Urs von Balthasar ha consistido en subrayar que el misterio de la cruz, en su vinculación con la resurrección, era el lugar definitivo de revelación de la Trinidad[70]. En la cruz contemplamos, en el lenguaje de la existencia humana, el don total del Hijo que entrega su vida al Padre, el don total del Padre al Hijo al que resucitará, teniendo esos dos dones mutuos la fecundidad del don de su Espíritu común a los hombres. Von Balthasar ha sido seguido y hasta superado en este punto por el teólogo reformado Jürgen Moltmann, que ve en la cruz no solamente el lugar de la revelación, sino incluso el de la realización de la Trinidad[71]. Pero esta tesis extrema y unilateral pone en discusión la absoluta transcendencia de Dios. Más recientemente, Walter Kasper no tiene reparos en decir, desde un punto de vista cristiano, que la verdadera respuesta al

66. K. Barth, *Dogmatique* I, I, vol. 2, Labor et Fides, Genève 1953.
67. K. Rahner, en *Mysterium salutis.Manual de Teología como Historia de la salvación* II/1, Cristiandad, Madrid 1969, 370.
68. Id, *Écrits théologiques*, t. 8, DDB, Paris 1967, 131.
69. Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 97-100.
70. H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 143-335.
71. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975

ateísmo contemporáneo se encuentra en «la confesión trinitaria, que es preciso rescatar de su lugar marginal y convertir en la gramática general de toda la teología»[72].

Estas cinco alusiones muestran la actualidad de la cuestión trinitaria, indisociable en nuestra cultura de la cuestión misma de Dios.

III. LA DOCTRINA DEL «FILIOQUE» Y EL DEBATE DOCTRINAL ENTRE OCCIDENTE Y ORIENTE

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: AGUSTÍN, *Tratado 99 sobre Juan 4-7,* en *Obras* XIV, BAC, Madrid 1957; *De la Trinidad* IV,20,29; V,13,14 y 14,15; XV,17,19 y 24,47, en *Obras* V, BAC, Madrid 1948; *Réplica a Maximino,* obispo arriano 14,1 en *Obras* XXXVIII, BAC, Madrid 1990 14,1 – FOCIO, *Mystagogia Spiritus Sancti: PG* 102, 280-396. – ANSELMO DE HAVELBERG, *Dialogi* (con Nicetas de Constantinopla), I: ed. G. Salet: SC 118, 1966; II: *PL* 188, col. 1163-1210.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. GILL, *Le concile de Florence,* Desclée, Paris 1964 – H. WOLTER y H. HOLSTEIN, *Lyon I y Lyon II,* ESET, Vitoria 1979 – J. GILL, *Constance et Bâle-Florence,* Orante, Paris 1965. – *Russie et Chrétienté,* 4 serie (1950) nº 3-4. – Fr. DVORNIK, *Le Schisme de Photius. Histoire et Légende,* Cerf, Paris 1950. – P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Cerf, Paris 1969. – CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue oecuménique.* Doc. Foi et Constitution, nº 103, Centurion/Presses de Taizé, Paris 1981. – Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1983. – A. DE HALLEUX, *Patrologie et Oecuménisme, o.c.,* section III: «La Pneumatologie», 303-442.

El siglo IV conoció grandes debates sobre el Espíritu Santo. Desembocaron en el establecimiento formal de la doctrina de su divinidad. El Espíritu Santo es igual y consustancial al Padre, ya que deriva eternamente de él su origen, pero bajo un modo distinto de la generación. Se afirmó igualmente la existencia de un vínculo particular entre el Espíritu y el Hijo. Porque el Espíritu está en la misma situación respecto al Hijo que el Hijo respecto al Padre. Se subrayó el papel del Hijo en la misión del Espíritu, porque el Hijo es el que da y el que envía al Espíritu y éste «recibe» del Hijo lo que difunde de él.

Sin embargo, siguió sin determinarse este vínculo del Espíritu con el Hijo en lo que se refiere a la «teología», esto es, a la Trinidad inmanente y eterna. La coyuntura polémica del siglo IV explica por un lado esta «vaguedad». Las argumentaciones iban dirigidas contra los que, de una manera o de otra, querían hacer del Espíritu una criatura del Hijo. Por tanto, era prioritario subrayar el vínculo «procesional» del Espíritu con el Padre, sin negar por ello su vínculo con el Hijo. Pero subyace una dificultad todavía mayor: a través de esta cuestión se plantea no solamente el problema del origen del Espíritu, sino también el del juego total de las relaciones mutuas de las tres personas, es decir, de toda la estructura trinitaria. ¿Cómo definir entonces la relación entre el Espíritu y el Hijo? ¿Se tratará quizás de algo distinto de un vínculo de origen? El Oriente responderá que sí; el Occidente que no. Pero esta última respuesta ¿no nos hará caer en la vieja objeción de

72. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985, 9.

los «dos principios» invocada antiguamente por los arrianos, destruyendo así la unidad de la Trinidad?

Se trata de cuestiones muy serias, para las que la Escritura no nos da respuestas claras, y que se tratarán en Oriente y en Occidente a través de una perspectiva trinitaria bastante diferente. En efecto, los griegos insisten en la monarquía del Padre y definen las personas más por sus propiedades incomunicables que por sus relaciones, mientras que los latinos ven el misterio trinitario de manera más sintética, a partir del juego de esas relaciones personales dentro de la única naturaleza. El alejamiento político entre Oriente y Occidente llevará a una formalización de dos teologías que se combatirán durante siglos y que serán una de las causas de un cisma milenario.

1. Los Padres Griegos y la procesión del Espíritu Santo

A partir de la crisis pneumatológica a mediados del siglo IV se pueden recoger las primeras fórmulas significativas de la tradición griega sobre el vínculo entre el Espíritu y el Hijo[73]. Según Atanasio el Espíritu es propio del Hijo:

> «La condición propia que hemos reconocido como la del Hijo respecto al Padre veremos que es precisamente la que posee el Espíritu respecto al Hijo. Lo mismo que el Hijo dice: "Todo lo que tiene el Padre es mío" (Jn 16,15), veremos también que, por el Hijo, todo esto está también en el Espíritu»[74].

Basilio recoge este principio:

> «El Espíritu se encuentra respecto al Hijo lo mismo que el Hijo respecto al Padre [...]. Si el Espíritu está coordinado con el Hijo y el Hijo con el Padre, está claro que el Espíritu es también del Padre»[75].

Pues bien, este vínculo de consustancialidad que hace del Espíritu algo «propio» del Hijo, como lo es el Hijo del Padre, no es solamente un vínculo de naturaleza, sino también un vínculo personal, que une de una manera particular a las dos hipóstasis del Hijo y del Espíritu.

Por otra parte, los bienes divinos nos vienen del Padre por el Hijo en el Espíritu. Epifanio de Salamina relaciona frecuentemente Jn 15,26 con Jn 16,14, para decir: el Espíritu recibe siempre del Hijo lo mismo que procede siempre del Padre[76]; por tanto, es común a los dos. De esta manera se establece una analogía entre la salida económica y la procesión eterna del Espíritu, cuando se dice de forma abreviada que éste es del uno y del otro.

Si es ésta la ley de la economía, ¿no deberá referirse también a la teología, dado que la economía es nuestra única fuente de conocimiento del interior divino? Entonces, hay que confesar que la sustancia que procede del Padre en el Espíritu es «recibida» de forma semejante por él del Hijo (o a través del Hijo), que se la

73. Para las citas que siguen, utilizo un *dossier* inédito de fórmulas patrísticas relativas al *Filioque*, recogido por J. Moingt.

74. Atanasio, *Epist. ad Serapionem* II,1: *SC* 15, 164.

75. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* XVII,43: *SC* 17bis, 399.

76. Cf. Epifanio de Salamina, *Ancoratus* 120: *PG* 43, 236b.

comunica de parte del Padre. Tal es el origen de la fórmula preferencial en Oriente: el Espíritu procede del Padre por el Hijo.

> «El Espíritu Santo, a quien la santa Escritura llama el Paráclito, recibe su sustancia del Padre por el Hijo, y es dado por el Padre a través del Hijo a los creyentes»[77].

Gregorio de Nisa dice lo mismo:

> «Conviene por tanto concebir una fuerza [divina] que saque su origen del Padre, que progrese por el Hijo y que encuentre su consumación en el Espíritu Santo»[78].

Gregorio de Nisa es en particular el testigo de fórmulas que afirman que el Espíritu es «manifestado por el Hijo»: no se trata aquí de una simple manifestación «económica», sino del ejercicio por parte del Hijo de su propiedad de ser «luz de luz», expresión presente en el Símbolo de fe. La teología de la luz permite dar un sentido ortodoxo a la fórmula «por el Hijo», mostrando la co-eternidad del Hijo y del Espíritu y el papel original del primero en la procesión del segundo[79]. En este nivel se reconoce un vínculo eterno entre el Hijo y el Espíritu.

Los padres griegos anteriores al 400 dicen, por tanto, que el Espíritu procede del Padre; no dan a entender que el Espíritu proceda también del Hijo. Pero hablan de un vínculo «natural», «eterno» y «personal», particular entre el Hijo y el Espíritu. Por tanto, el Hijo desempeña cierto papel –todavía poco determinado– en la procesión del Espíritu.

En el siglo V, en tiempo de las grandes disputas cristológicas, Cirilo de Alejandría afirma también un vínculo eterno entre el Espíritu y el Hijo, dentro de una perspectiva en donde sigue siendo incierta la frontera entre la «teología» y la «economía». Porque este vínculo es la réplica exacta del que une al Hijo con el Padre. Su argumentación puede resumirse así: por una parte el Padre está en el Hijo lo mismo que el agua de la fuente en el río y el Hijo es lo «propio» y la «semejanza» del Padre en cuanto que procede de él; por otra parte, el Espíritu es lo propio del Padre, ya que procede igualmente de él, y es lo «propio» y la «semejanza» del Hijo como el Hijo lo es del Padre[80]. Esto lo lleva a una célebre fórmula, citada a menudo en sentidos contrarios:

> «El Espíritu Santo es Espíritu de Dios Padre y de forma semejante del Hijo, ya que se deriva sustancialmente de los dos, es decir, del Padre por el Hijo»[81].

Este texto debe ser interpretado con prudencia: no es el equivalente de las fórmulas de Agustín. La teología ortodoxa lo aplica a la soteriología, es decir, a la misión del Espíritu[82]. El texto se referiría tan sólo a la salida económica del Espí-

77. Basilio de Ancira, citado por Epifanio, *Ancoratus* III,16: *PG* 42, 433b: trad. J. Moingt.

78. Gregorio de Nisa, *Epist*,. 24,15: ed. P. Maraval, *SC* 363, 287.

79. Cf. A. de Halleux, *«Manifesté par le Fils» aux origines d'une formule pneumatologique*, en *Patrologie et oecuménisme*, o.c., 338-366.

80. Cf. Cirilo de Alejandría, *Dial. de Trinitate* VI: *SC* 236, 27-33; *Comm. in Joh.* VII-VIII: *PG* 74, 33cd. 36c.

81. Id., *De adoratione* I: *PG* 68, 148a: trad. J. Moingt.

82. Cf. J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*: Russie et chrétienté 3-4 (1950) 161-165.

ritu. A. de Halleux opina igualmente que esta fórmula «no se refiere al origen intratrinitario del Espíritu Santo»[83]. Los teólogos latinos leyeron en ella sin embargo la insinuación de un vínculo de origen análogo al vínculo que relaciona respectivamente al Hijo y al Espíritu con el Padre.

Según Cirilo, Cristo dispuso soberanamente del Espíritu como de un bien sobre el que tenía derecho de propiedad: no lo recibió ni lo dio como desde fuera, sino desde dentro y «de su propia plenitud hizo manar el Espíritu». Lo mismo que un hombre espira hacia fuera el aliento que hace subir de sus profundidades, también Jesús sopló el Espíritu sobre los apóstoles, a fin de mostrarles que «él derrama divinamente de la naturaleza divina al Espíritu que (viene) de él», y que dispone de él con la misma autoridad íntima que el Padre. ¿No puede comprenderse entonces que se trata aquí de una prerrogativa ligada a un cierto papel en el origen del Espíritu?[84].

> «Lo mismo que el Espíritu procede del Padre –dice igualmente Cirilo–, siendo suyo según la naturaleza, del mismo modo exactamente (procede) a través del Hijo, ya que es físicamente suyo y es consustancial a él»[85].

Así pues, Cirilo de Alejandría es un eslabón en la elaboración de las fórmulas griegas, aunque considere en un mismo movimiento las dos perspectivas, económica y teológica, de la salida del Espíritu. El vínculo eterno del Espíritu con el Hijo parece ciertamente suponer un vínculo de origen, pero sigue sin determinarse el papel exacto del Hijo en este origen. El Espíritu procede, por tanto, del Padre por el Hijo, pero solo el Padre es la fuente de la divinidad, tanto del Espíritu como del Hijo. Sólo él merece ser llamado «causa» (en el sentido metafísico de la palabra). Se encontrará una enseñanza análoga en el siglo VII en Máximo el Confesor, que opinaba incluso que el *Filioque* no era contrario a la ortodoxia[86] y en el siglo VIII en Juan Damasceno[87]. Los dos son testigos de la fórmula «del Padre por el Hijo»[88].

2. Agustín, creador de la doctrina del «Filioque»

En Occidente, Hilario de Poitiers, muy influido por la teología griega, argumenta a partir del hecho de que el Espíritu «recibe del Hijo», como del Padre[89]. Pero su reflexión se queda en el plano de la economía. Lo mismo ocurre con Ambrosio, cuando anticipa ciertas fórmulas agustinianas. Es Agustín el que, después de haber empleado las fórmulas tradicionales heredadas de la patrística griega, es

83. A. de Halleux, *Cyrille, Théodoret et le «Filioque»*, *o.c.*, 384. Cf. este estudio profundizado en pp. 357-395.
84. Cf. Cirilo de Alejandría, *Contra Nestorium* I: *PG* 76, 172d-173b; *Comm. in Joh.* IX: *PG* 74, 2256d-257d. Me inspiro aquí en una argumentación de J. Moingt.
85. Cirilo, *Contra Nestorium* IV,3: *PG* 76, 184d: trad. J. Moingt.
86. Máximo el Confesor, *Epist. ad Marinum*: *PG* 91, 136ab.
87. Cf. Juan Damasceno, *Expositio de fide orthodoxa* I,8 y 12: *PG* 94, 822-833 y 844-849.
88. *Ib.*, 849.
89. Hilario de Poitiers, *De Trinitate* VIII,20: *PL* 10, 250-251: ed. A. Martin, PF II, 136. *Fragmenta historica* II,31: *PL* 10, 656.

el primero en afirmar expresamente en el 418 que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Las expresiones que elabora dentro de su investigación teológica se convertirán en referencias decisivas para los concilios de Lión y de Florencia[90]. He aquí las principales:

a) «*Al mismo tiempo de los dos (simul ab utroque)*». – El Espíritu Santo procede «al mismo tiempo de los dos», del Padre y del Hijo:

> «El Espíritu Santo no procede del Padre al Hijo y del Hijo procede a la santificación de la criatura, sino que simultáneamente procede de los dos, aunque el Padre haya dado al Hijo que proceda de él como de sí mismo.[...] Y así como el Padre tiene la vida en sí mismo, dio al Hijo tener igualmentre la vida en sí mismo; así le dio al Hijo que la vida procediese de él como procede de sí mismo»[91].

Y también:

> «No podemos afirmar que el Espíritu Santo no proceda del Hijo, porque no en vano se le dice Espíritu del Padre y del Hijo»[92].

b) «*Principalmente del Padre (principaliter a Patre)*». – El Espíritu procede del Padre como causa principal:

> «No obstante, no sin razón únicamente el Hijo de Dios se llama Verbo de Dios, y el Espíritu Santo se llama Don de Dios, y al Padre le llamamos Principio engendrador del Hijo, y de quien procede el Espíritu principalmente. Y digo principalmente porque el Espíritu procede también del Hijo. Mas esto le fue concedido por el Padre, no como si ya existiese y no tuviera este poder, sino porque todo lo que el Padre dio a su Hijo unigénito se lo otorgó engendrándole. Al engendrarle, pues, le otorgó que procediera de él el Don, y así el Espíritu Santo es Espíritu de ambos»[93].
>
> «Como el Padre tiene en sí mismo el que de él proceda el Espíritu Santo; así dio al Hijo el que de él proceda el mismo Espíritu Santo, y ambos sin intervalo de tiempo; y así se dice que el Espíritu Santo procede del Padre para que se entienda que al Hijo le viene del Padre el que proceda también del Hijo. Si cuanto el Hijo tiene, del Padre lo recibe, del Padre recibe el que proceda de él el Espíritu Santo»[94].

c) «*Un solo principio (unum principium)*». – Pero el Padre y el Hijo no constituyen más que un solo principio del Espíritu:

> «Si el don tiene su principio en el donante, pues de él recibe cuanto tiene, hemos de confesar que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, no dos principios. Pero así como el Padre y el Hijo son un solo Dios, y respecto a la criatura son un solo Creador y un solo Señor, así con relación al Espíritu Santo son un solo principio[95].

90. Cf. su análisis por Th. CAMELOT, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit «a Filio» ou «ab utroque»*: Russie et chrétienté 3-4 (1950) 186-191.
91. AGUSTÍN, *Hom. 99 in Joh, 9* en *Obras* XIV, 561.
92. ID., *De Trinitate* IV, 20,29: Arias, 384.
93. *Ib* . XV,17,19: Arias, 895s.
94. *Ib*. XV,227,47: Arias, 933.
95. *Ib*. V,14,15: Arias, 425.

Este texto será recordado insistentemente por el concilio de Florencia.

El movimiento del pensamiento de Agustín, que encadena estas tres afirmaciones y las comprende a la luz del evangelio de Juan, parece ser el siguiente:

1. «Entre el Espíritu y el Hijo –escribe J., Moingt– la economía manifiesta un vínculo de consustancialidad que es un vínculo personal de comunicación: el Espíritu procede del Padre por el Hijo en quien «recibe» el ser; y este vínculo personal se vio a su vez como un vínculo de origen: lo mismo que recibimos de Cristo el río de agua viva que brota de él y que es el Espíritu (Jn 7,37-39), del mismo modo eternamente el Espíritu «recibe» del Hijo como si viniera de él el ser que procede del Padre. Por tanto, hemos de comprender que el Espíritu no procede solamente del Padre en el Hijo, para descansar en él, sino que el Hijo es igualmente el principio activo de la procesión del Espíritu». Pero Agustín no dijo nunca que el Hijo fuera el autor de la sustancia del Espíritu.

2. «Esta procesión no la atribuyó ciertamente Cristo más que al Padre. Pero a él se la ha dado todo lo que es del Padre. Es que el Hijo recibe del Padre todo cuanto hay en él y se lo refiere a él. Pero se le ha dado todo lo que es del Padre; y en ese todo está el Espíritu que "recibe" del Hijo lo que luego nos comunica a nosotros (Jn 16,13-15). El Hijo no recibe el Espíritu pasivamente como una cosa dada, sino como la fuerza de dar [...] Por consiguiente, el Padre da al Hijo, al engendrarlo, el que haga proceder al Espíritu».

3. «No es que el Espíritu tenga el ser en parte de uno y en parte del otro, como si se tratara de dos causas separadas; sino que procede al mismo tiempo del uno y del otro como de un solo principio, ya que es el Amor mutuo en el que el Amante y el Amado fundamentan en la unidad el Don mutuo que se hacen el uno al otro de lo que es idénticamente en cada uno de los dos el bien del otro»[96].

Esta reflexión de Agustín sigue siendo la de un teólogo; las conclusiones a las que llega no son en su época más que conclusiones teológicas. Pero muy pronto se convertirán en un bien común de la teología latina, que procurará darle un estatuto propiamente dogmático.

3. Dos consideraciones trinitarias

Desde el siglo V se constatan, por consiguiente, dos orientaciones distintas de las teologías griega y latina sobre la cuestión de la procesión del Espíritu Santo. No harán más que desarrollarse en el curso de la historia, endureciéndose a veces y hasta excluyéndose en virtud de la polémica. Entre los latinos se iba imponiendo la consideración de la naturaleza sobre la de la persona y la noción de persona se fue diluyendo muy pronto en la de relación. Entre los griegos seguía predominando el concepto de hipóstasis, a pesar del desarrollo del concepto de naturaleza y de la perspectiva de la «Trinidad consustancial», manteniendo toda su consistencia con la noción de propiedad exclusiva.

96. J. Moingt, *Cours inédit sur la Trinité*.

Para los latinos, por consiguiente, era posible que dos personas se encontrasen en una propiedad común y sucedía siempre que sus relaciones mutuas no las oponían entre sí: de este modo el Padre y el Hijo podían ser un solo principio respecto al Espíritu, manteniendo sus propiedades respectivas, es decir, actuando el uno como principio sin principio y el otro como principio salido de un principio. Por otra parte, el Hijo y el Espíritu no podían mantener su distinción más que gracias a una relación de origen que los oponía el uno al otro.

Para los griegos, la propiedad no puede ser más que hipostática: todo en Dios pertenece bien a una de las hipóstasis, bien a la naturaleza común. Por tanto, es inconcebible una propiedad común a dos personas. Porque una propiedad hipostática o personal es incomunicable. Así ocurre con la propiedad de ser «causa»: es del Padre solamente. Ésta será la gran objeción de Focio. Por otra parte, la relación puede ser distinta de una referencia de origen. Por consiguiente, el Hijo no puede ser causa del Espíritu, pero éste puede desempeñar un papel en la «manifestación» del Hijo. Finalmente, el Hijo y el Espíritu son suficientemente distintos el uno del otro por el modo de su «salida» del Padre, ya que el primero es engendrado y el otro procede.

Para los griegos, la doctrina latina del *Filioque* se comprometía en una serie de dilemas con soluciones imposibles. En efecto, por un lado, esa doctrina introduce en Dios dos «espiraciones» —término técnico que indica la actividad del Padre y del Hijo para «hacer proceder» al Espíritu: lo mismo que el Padre «engendra» al Hijo, el Padre y el Hijo «espiran» al Espíritu—. Pero dos espiraciones suponen la existencia de dos principios y no hay más que una sola fuente de la divinidad, el Padre. Por otro lado, esta espiración se dice que es única y común, procedente de un solo principio; pero entonces será una actividad de esencia (y en ese caso el Espíritu se espiraría a sí mismo) o bien la propiedad de una hipóstasis con dos cabezas (dos principios en uno solo). Pero una propiedad hipostática no puede ser común a dos personas: si el Padre y el Hijo son verdaderamente un solo principio respecto al Espíritu, no forman más que una hipóstasis y la Trinidad se convierte en díada. O también, si se intenta mantener su distinción, la Trinidad sería un conjunto de dos díadas.

Por su parte los latinos reprochaban a los griegos que separaban las hipóstasis como otras tantas realidades absolutas y que hacían de las relaciones unas entidades exteriores a las personas. Recordaban que las personas son idénticas a la esencia y que sólo se distinguen por sus relaciones de origen: en consecuencia el Hijo y el Espíritu, que proceden los dos del Padre, se confunden si no proceden el uno del otro; al contrario, «espirar» no opone al Padre y al Hijo que son idénticamente un solo «espirador»; pero en esa espiración común no dejan de distinguirse por sus relaciones mutuas, siendo así dos espirantes.

Tras estas posiciones había una concepción diferente del papel del lenguaje racional en el dogma cristiano. Fueron ciertamente los alejandrinos los que introdujeron la filosofía en el dogma. Luego continuaron este impulso los capadocios elaborando los conceptos de propiedad y de hipóstasis. Pero para los griegos este uso sigue siendo un apoyo exterior al dogma, útil sobre todo para combatir a los herejes. La ciencia de Dios proviene ante todo de la contemplación; la misma especulación es una forma de mística:

«¿Oyes decir –escribe Gregorio Nacianceno– que el ser que procede del Padre es el Espíritu? No des demasiada importancia a la manera con que esto pasa»[97].

La tradición oriental se mantendrá solidaria de esta actitud. Para ella, reconstruir la divinidad a golpe de conceptos parece algo blasfemo. Los latinos, por el contrario, llevan el juego de los conceptos hasta el final. Intentan dar a la fe un lenguaje totalmente coherente. Desde Agustín hasta santo Tomás, la exigencia del *Filioque* se inscribe en la línea de una reflexión trinitaria muy racionalizada sobre el dato tradicional, y se impuso como una necesidad del lenguaje dogmático.

Estas objeciones mutuas se sitúan en el plano de las «razones». Los griegos apelaban además al testimonio de la Escritura y de los Padres: la primera no dice nunca que el Espíritu proceda del Hijo, sino sólo que procede del Padre; los Padres griegos no enseñaron la procesión *a Filio*. Dijeron que el Espíritu procede «del Padre por el Hijo», reservando sólo al Padre el ser origen y causa, aunque reconociendo también un cierto papel al Hijo en esta procesión.

4. Desde la inserción del «Filioque» hasta el cisma entre Oriente y Occidente

Se puede imaginar que las dos doctrinas, griega y latina, podían haber coexistido pacíficamente, a pesar de la distancia teológica que seguía habiendo en su interpretación del misterio trinitario. Si no coinciden por completo, tampoco se contradicen en el fondo de las cosas. Los representantes más lúcidos de las dos partes de la Iglesia, que se irían convirtiendo progresivamente en dos campos hostiles, eran partidarios de una actitud pacífica, aunque fuera temporizadora. Pero muy pronto se vieron comprometidas las cosas por la violencia apasionada de las acusaciones mutuas, desencadenada a su vez por los conflictos de poder y de jurisdicción entre Roma y el Oriente. Hay que reconocer que la política eclesial y la política sin más jugaron un papel importante en un debate que debería haberse quedado circunscrito en los límites de la teología. No es inútil recordar aquí las etapas de la disensión y reconocer las responsabilidades que tuvieron unos y otros.

En Occidente, las fórmulas de Agustín se difundieron en la teología latina. La mención del *Filioque*, que aparece ya en la liturgia española del siglo V, fue añadida al Símbolo en el 589 por el III concilio de Toledo[98]. Se encuentra en los diversos concilios de esta ciudad en los años 633, 675 y 693[99]. De allí se extendió a la Galia y al norte de Italia, con lo que su uso litúrgico empezó a difundirse por todo el Occidente.

A finales del siglo VIII y comienzos del IX, bajo la influencia de Carlomagno, se decidió el añadido del *Filioque* al Símbolo de Nicea-Constantinopla en los concilios de Friul (796) y de Aquisgrán. Los *Libros carolinos* desarrollan su doctrina y empiezan a atacar a los griegos a propósito del Espíritu Santo. Algunos

97. Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 20,11: ed. J. Mossay, *SC* 270, 79-81.
98. *DzS* 470.
99. *DzS* 485, 527 y 568.

monjes franceses cantan el *Filioque* en Jerusalén y provocan un desorden: es el comienzo de la disputa entre latinos y griegos.

El papa León III –que había consagrado emperador a Carlomagno en Roma el año 800– autoriza la doctrina, pero se niega a añadirlo al Símbolo por oportunidad, y no quiere que se cante en Roma el *Filioque*: «no lo cantamos, pero lo leemos (*non cantamus, sed legimus*)».

El año 858 ocupa Focio la sede de Constantinopla. El papa Nicolás I rechaza su elección, realizada tras la deposición discutida de su predecesor Ignacio. Denunciando las ingerencias romanas en los asuntos de Constantinopla, así como sus pretensiones de jurisdicción sobre Bulgaria, Focio, en una carta encíclica dirigida en el año 867 a los patriarcas orientales, condena los errores de Occidente y se enfrenta con el papa Nicolás I a apropósito de los diversos puntos en litigio entre griegos y latinos: cuestiones disciplinares (ayunos, barba y matrimonio de los sacerdotes, uso del pan fermentado o ázimo para la eucaristía, etc.), monásticos y políticos (conflicto de jurisdicción en Bulgaria). Denuncia en particular el *Filioque* como «una herejía y una blasfemia abominable». Se establece entonces una vinculación peligrosa en la mentalidad oriental entre el *Filioque* y la primacía de Roma, convirtiéndose el primero en símbolo de la segunda. Más tarde, un concilio reunido en Constantinopla aquel mismo año excomulga y depone a Nicolás I.

Esta primera ruptura con Roma fue de corta duración. Casi inmediatamente después, un cambio de emperador obligó a Focio a dimitir y en el 869 un nuevo concilio celebrado en Constantinopla lo excomulga, antes de que fuera rehabilitado unos años más tarde y reconocido como patriarca legítimo por el papa Juan VIII. Pero este primer cisma de hecho es significativo del divorcio que estaba a punto de cumplirse entre Oriente y Occidente. El menor incidente bastará en adelante para consumar la ruptura. Los juicios que los historiadores dan sobre Focio son muy dispares: se ha hecho de él tanto un promotor del cisma como un apóstol de la unión.

Focio repetirá más tarde su acusación contra el *Filioque* en su obra, *La mistagogia del Espíritu Santo*[100] afirmando incluso que el Espíritu procede «del Padre solo» (*ek monou tou Patros*). Esta fórmula es juzgada muchas veces como un dogma de fe en la Iglesia ortodoxa.

La Iglesia romana adoptó el *Filioque* en el Símbolo sin duda en 1014, bajo el papa Benedicto VIII, a petición del emperador Enrique II. Encontramos una mención de él en la profesión de fe enviada en 1053 por el papa León IX a Pedro de Antioquía[101]. Desde el punto de vista griego esta inserción es totalmente ilegítima, ya que el concilio de Éfeso y los concilios ecuménicos hasta el siglo VII habían prohibido todo añadido al Símbolo. Pues bien, el añadido latino se había hecho fuera de todo concilio ecuménico. Este argumento, ligado a la interpretación deli-

100. *PG* 102, 22280-396. Sobre la pneumatología de Focio, cf. M. A. ORPHANOS, *La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs posterieurs au VIII siècle*, en *La Théologie du Saint-Esprit*, o.c., 29-33.

101. *DzS* 582.

cada de la decisión de Éfeso, sigue dominando hoy en los debates entre Oriente y Occidente.

La ruptura duradera se produjo en 1054, cuando el cardenal Humberto, enviado por el papa en embajada a Constantinopla en calidad de legado, después de varios incidentes, lanzó el anatema contra Miguel Cerulario, patriarca de la ciudad. El cardenal Humberto reprochaba especialmente a los griegos el haber «quitado» el *Filioque* del Símbolo. Miguel Cerulario replicó con un contra-anatema, protestando de que se hubiera excomulgado a los griegos por haberse negado a alterar el Símbolo. Una vez consumado el cisma, no por eso se rompieron todas las relaciones: en el siglo XII tuvieron lugar varias disputas teológicas entre occidentales y orientales sobre el *Filioque* (en particular, las de Anselmo de Havelberg y Nicetas de Constantinopla).

En dos ocasiones, la reunión de un concilio ecuménico intentó acabar con el cisma: la primera vez en Lión en 1274; la segunda vez en Florencia en 1439. Pero estas dos reconciliaciones no fueron duraderas: las cristiandades orientales no se reconocieron en sus representantes, que habían aceptado las fórmulas occidentales y habían aprobado el *Filioque*, y tardaron pocos años en desautorizarlos.

Tan sólo en 1965, en el encuentro entre el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras en Jerusalén, se levantaron las excomuniones de 1054 y se abrió una nueva etapa en las relaciones entre las Iglesias «hermanas» de Oriente y Occidente.

5. Los fracasos de los intentos de unión: Lugdunense II y Florentino

El concilio II de Lión (1274)

Dos siglos después de la ruptura de 1054, por razones al mismo tiempo religiosas y políticas, se precisaron algunos intentos de unión entre Oriente y Occidente que condujeron al concilio de Lión de 1274. Contado tradicionalmente en la tradición católica entre los concilios ecuménicos, fue llamado por Pablo VI, en la celebración de su séptimo centenario en 1974, el «segundo concilio general de Lión»[102] lo cual introduce un matiz interesante en cuanto a la autoridad que se reconoce a este concilio.

Para su reunión, el emperador de Constantinopla Miguel Paleólogo, amenazado por Carlos de Anjou, rey de Nápoles (y hermano de san Luis), influyó con todo su peso en la jerarquía oriental, mostrándole cómo la situación política aconsejaba algunas concesiones doctrinales. «La cuestión del *Filioque* era más bien un debate formal (adición al Símbolo) que una controversia dogmática y el nombrar al papa en la liturgia no suponía ningún problema»[103]. El emperador había mantenido ya negociaciones infructuosas con los papas Urbano IV y Clemente IV. Desde su elección como papa, Gregorio X invitó al Paleólogo y al patriarca de Constantinopla José a participar en un próximo concilio. Se mostraba deseoso de que todos los cristianos se unieran para liberar la Tierra Santa; «las exigencias

102. PABLO VI, *Mensaje con ocasión de la celebración del VII centenario del concilio de Lión*: DC 1668 (1975) 63-65.

103. H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *Lyon I y Lyon II*, o.c., 176.

del bien público y por los intereses de toda la cristiandad suscitaron esta iniciativa de Gregorio»[104]. El concilio se reunió en Lión por razones de neutralidad territorial, que ponía a la delegación bizantina al abrigo de las amenazas de Carlos de Anjou. Por su parte, los teólogos habían preparado sus informes doctrinales, en particular santo Tomás de Aquino, convocado al concilio como experto, pero que murió en el camino el 7 de marzo de 1274. San Buenaventura participó en él, pero murió también en julio de 1274.

Sin entrar en detalles a propósito de las cuestiones tocadas en el concilio, recordemos aquí los dos documentos dogmáticos que tratan del *Filioque*. El primero es la «profesión de fe de Miguel Paleólogo», que es una especie de paso previo para el concilio. Se trata de la copia textual de la confesión de fe que Clemente IV le había enviado en 1267, poniendo su aceptación como condición para la unión. Gregorio X se refirió a ella y su texto se inscribió en la carta del emperador, que leyeron sus embajadores ante los Padres del concilio. De este modo, el documento se agregó a los documentos conciliares. La profesión trinitaria se expresa en los términos y en la perspectiva de la teología latina. El tercer párrafo, relativo al Espíritu Santo, afirma:

> «Creemos también que el Espíritu Santo es Dios pleno, perfecto y verdadero, que procede del Padre y del Hijo, consustancial, coomnipotente y coeterno en todo como el Padre y el Hijo»[105].

Durante la misa solemne celebrada por el papa, los griegos repitieron por dos veces en su lengua «que procede del Padre y del Hijo». Se celebró entonces solemnemente la reconciliación entre Oriente y Occidente.

Los latinos imponían de antemano a los griegos un *Filioque* puro y duro. No mantuvieron la propuesta de Gregorio de Chipre sobre «la manifestación eterna del Espíritu por el Hijo», que constituye «la subsistencia del Espíritu». Según Gregorio, el Espíritu «recibe su subsistencia (*hyparxin ekhei*) del Padre, pero subsiste (*hyparkhei*) por el Hijo y hasta del Hijo»[106]. Se insinúa un matiz sutil «entre la idea de causa y la de «razón de ser»[107] que podía abrir un camino de convergencia. Los latinos hicieron prevalecer también su punto de vista sobre los demás puntos del litigio doctrinal: la doctrina del purgatorio, la teología sacramental, el primado de la Iglesia romana. Se comprende fácilmente la amargura que sintió la delegación griega.

El papa terminó el concilio haciendo leer una serie de documentos, entre ellos una constitución sobre la Trinidad que comienza de este modo:

> «Confesamos con fiel y devota profesión que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio; no por dos espiraciones, sino por única espiración; esto hasta ahora ha profesado, predicado y enseñado, esto firmemente mantiene, predica, profesa y

104. *Ib.*, 173, citando el testimonio del historiador bizantino Paquimero.
105. *DzS* 853; *FC* 34. Cf. H. Wolter - H. Holstein, *o.c.*, 194ss.
106. Gregorio de Chipre, *De processione Spiritus Sancti* : *PG* 142, 275cd.
107. J. Meyendorff, *art. cit.*, 177. – Sobre la doctrina de Gregorio de Chipre, cf. M. A. Orphanos, *art. cit.*. 33-37. El pensamiento de Gregorio de Chipre será recogido por Gregorio Palamas: cf. *Ib.*, 38-43.

enseña la sacrosanta Iglesia romana, madre y maestra de todos los fieles; esto mantiene la sentencia verdadera de los padres y doctores ortodoxos, lo mismo latinos que griegos. Mas, como algunos, por ignorancia de la anterior irrefragable verdad, han caído en errores varios, nosotros, queriendo cerrar el camino a tales errores, con aprobación del sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a los que osaren negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o también con temerario atrevimiento afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno»[108].

Esta formulación, típicamente latina, que recoge las expresiones de san Agustín, intenta responder además a algunas objeciones de los griegos. Si se opone evidentemente a las afirmaciones de una procesión del Espíritu Santo «a partir del Padre solo», afirma que esta procesión es eterna; esto significa que no hay prioridad temporal de la generación del Hijo sobre la procesión del Espíritu, aun cuando el Hijo tenga un papel en ella. Además, esta procesión no se hace a partir de dos principios ni está constituida por dos espiraciones. El acto que da origen al Espíritu Santo es único y eterno, es decir, que tiene un solo principio o causa productora. Pero no hay que comprender que el Padre y el Hijo supriman su distinción cuando espiran, como si se fundieran en una sola hipóstasis. Podemos lamentar, sin embargo, que en esta definición no se haya recogido el «principalmente del Padre» afirmado por Agustín.

En efecto, los griegos ponían la siguiente objeción: si el Espíritu tiene dos autores, hay dos principios de la Trinidad, que entonces se divide en dos. El concilio intenta rechazar esta interpretación: el Padre y el Hijo no actúan en el acto de producir el Espíritu como si fueran dos fuentes de la divinidad, sino en nombre de su divinidad común y por tanto en una acción común. De esta manera la hipóstasis del Espíritu Santo no está ya compuesta de dos partes, como objetaban los griegos, ya que su emisión es única. El concilio reivindica finalmente el carácter tradicional de esta doctrina.

Desgraciadamente lanza una condenación solemne contra los que rechazan el *Filioque* o deforman su sentido. Este anatema se siente todavía hoy dolorosamente en el mundo ortodoxo. Se inscribe en la dinámica de exclusión mutua de las dos doctrinas, que se desarrollaba desde Focio.

Por tanto, no hemos de extrañarnos que no tuviera éxito un unión lograda en semejantes condiciones. Por un lado, Roma no había dado ningún paso significativo por acercarse a los griegos. Por otro, la voluntad imperial de Miguel Paleólogo había jugado un papel decisivo, presionando sobre el clero oriental. Juan Bekkos, ardiente partidario de la unión, había sido impuesto por el emperador como patriarca de Constantinopla, en lugar de José, que rechazaba la unión. Pero ni los esfuerzos del emperador ni del patriarca, ni la multiplicidad de embajadas y de sínodos pudieron mantenerla. José fue finalmente restablecido como patriarca de Constantinopla y Santa Sofía fue «purificada» de la mancha de la presencia de los latinos. El hijo de Miguel Paleólogo volvió la espalda a la política de su padre. «Lo que quedó de estos ocho años de pretendida comunión con Roma, fue un

108. *DzS* 850; *COD* II-1, 655.

odio cada vez mayor contra el papado, que parecía aprobar [...] todos los actos de opresión cometidos antiguamente por los emperadores latinos»[109]. De esta manera, según expresión del historiador Cantacuzeno, «se agravó el cisma y se ahondó la división»[110].

El concilio de Ferrara-Florencia (1439-1445)

A mediados del siglo XV el poder turco se iba haciendo cada vez más amenazador; Constantinopla sería conquistada en el año 1453. Mucho antes de esta fecha fatídica, las victorias turcas y su crueldad contra los cristianos contribuyeron a la aproximación entre Constantinopla y Roma. Ya el concilio de Basilea había dirigido una invitación a los griegos y habían tenido lugar algunos contactos para la participación de éstos en un concilio general. Ellos habrían preferido a Constantinopla, pero estaban dispuestos a dirigirse a Occidente para celebrar un concilio de unión. Para facilitar esta reunión, el papa Eugenio IV trasladó el concilio, que se celebraba en Basilea, a Ferrara, en la Italia del Norte, para tratar la cuestión de la unión de las Iglesias de Oriente y Occidente.

Después de tocar la cuestión del purgatorio, el concilio se dedicó al asunto del *Filioque*. Los griegos insistieron desde el principio en que el añadido del *Filioque* era ilegítimo. Las primeras conversaciones tuvieron lugar en un clima tenso y hasta alborotado. La discusión sobre el fondo del problema estuvo dominada por las personalidades de Marcos Eugénicos, metropolita de Éfeso, por parte griega, que recogerá las grandes argumentaciones de su tradición teológica y rechazará el acuerdo[111] y del cardenal Julio Cesarini, por parte latina. En los debates los latinos parecieron más hábiles en argumentar, mientras que los griegos, que se encontraban en posición de debilidad, seguían refugiándose en la prohibición de añadir nada al Símbolo. Estos últimos estaban ya casi decididos a retirarse, cuando se les pidió que aceptaran, por razones sobre todo económicas, el traslado del concilio de Ferrara a Florencia.

Fue allí donde se celebró la sesión dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo. A pesar de las innumerables discusiones que a menudo estuvieron a punto de fracasar, acabó imponiéndose la preocupación por la unión. Más que por los argumentos racionales aducidos, los griegos se dejaron convencer por el de la consonancia entre los santos griegos y latinos: «Ni la teología griega ni la teología latina se engañaban, sino que [...] las dos tenían razón, ya que eran sustancialmente las mismas, pero expresadas de manera diferente. Esta convicción se basaba en un axioma que ningún griego de los que estaban presentes en Florencia se atrevería a negar por su evidencia, a saber, que todos los santos, en cuanto santos, están inspirados por el Espíritu y tienen que estar de acuerdo en la fe. Sugerir lo contrario habría sido lo mismo que poner al Espíritu Santo en contradicción consigo»[112]. Sobre esta base se redactó la bula de unión *Laetentur caeli*, que dice así:

109. M. VILLER, *La question de l'union*: RGE 17 (1921) 267.
110. Citado por H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *o.c.*, 270.
111. Cf. M. A. ORPHANOS, *art. cit.*, 43-50.
112. J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, o.c., 247.

«En el nombre de la santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este santo Concilio universal de Florencia, definimos que por todos los cristianos sea creída y recibida esta verdad de fe y así todos profesen que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre juntamente y del Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio, y por única espiración, a la par que declaramos que lo que los santos Doctores y Padres dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, *tiende a esta inteligencia,* para significar por ello que también el Hijo es, según los griegos, causa y, según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre.

Y puesto que todo lo que es del Padre, el Padre mismo se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarle, fuera de ser Padre, el mismo preceder el Hijo al Espíritu Santo, lo tiene el mismo Hijo eternamente también del mismo Padre, de quien es también eternamente engendrado.

Definimos además que la adición de las palabras *Filioque* fue lícita y razonablemente puesta en el Símbolo, en gracia de declarar la verdad y por necesidad entonces urgente»[113].

La bula pide una vez más a los griegos que acepten sin reparos la posición latina: afirma claramente el *Filioque* y justifica su inserción en el Símbolo. Se observa sin embargo cierta diferencia de lenguajes con el concilio de Lión. El texto, que no recoge esta vez ninguna condenación, sigue de cerca lo expuesto por san Agustín, cuyas formulaciones recoge. Se toma más en cuenta la doctrina griega y se intenta conciliar lo más posible las afirmaciones griegas y latinas. El término *proceder* se explica con las siguientes expresiones: el Espíritu tiene su esencia y su ser del Padre y del Hijo; su procesión es eterna y no se hace en dos tiempos, primero del Padre y luego del Hijo. No excluye ni mucho menos que el Padre «sea mirado como la fuente y el principio único de toda la Divinidad»[114].

La afirmación más importante es aquella en la que el concilio intenta señalar una equivalencia entre la fórmula griega, *del Padre por el Hijo como causa,* y la fórmula latina, *del Padre y del Hijo como principio.* La expresión que se emplea es la de «tiende a esta inteligencia»: no quiere decir que las dos fórmulas tengan expresamente el mismo sentido, sino que la dinámica de la fórmula griega tiende a la significación que explicita la fórmula latina. En efecto, muestra que el Hijo recibe del Padre el ser causa o principio de Espíritu Santo. De esta manera Florencia intenta mostrar el carácter tradicional de la doctrina latina, aunque procurando retener algún destello de la perspectiva griega: la actividad del Hijo sobre el Espíritu se refiere al Padre como a su origen. La afirmación conciliadora de esta «equivalencia» entre las dos fórmulas tiene la finalidad de mostrar que en el fondo expresan la misma verdad, pero bajo aspectos diferentes y complementarios: por un lado los griegos admiten equivalentemente el *Filioque*, diciendo que el Hijo tiene un papel en la procesión del Espíritu Santo; por otro, los latinos mantienen que el Hijo, que ha recibido del Padre todo menos el ser Padre, ha re-

113. *DzS* 1300; *COD* II-1, 1079.

114. A. DE HALLEUX, *Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit- Saint et l'addition du* Filioque *au Symbole*, *o.c.*, 434.

cibido también eternamente de él el poder de espirar el Espíritu con él. Por tanto, el Padre es ciertamente el principio de toda la divinidad.

En el decreto destinado más tarde a los jacobitas en 1442, se recoge igualmente de Agustín otra explicación del «único principio»:

> «El Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio, como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio»[115].

Una vez realizada la unión, los griegos regresaron rápidamente a su país de origen. Fue entonces cuando se produjo cierto «arrepentimiento» en algunos de los firmatarios de la unión, en los que la celebración del concilio había dejado un sentimiento de fracaso. La lucha contra la unión se desarrolló entre los prelados, mientras que la amenaza turca sobre Constantinopla se hacía cada vez más directa. El pueblo no era favorable a la unión y se sentía traicionado. El gran argumento invocado era el carácter no-ecuménico del concilio de Florencia, debido a la presión que el papa había ejercido sobre la delegación griega. Por su parte, Occidente se mostró muy remiso en su ayuda a Constantinopla y la ciudad cayó en manos de los turcos el 29 de mayo de 1453. Unos días más tarde Santa Sofía pasaba a ser una mezquita. «La pequeña llama de la unión, que por tanto tiempo había estado vacilando en la Constantinopla griega, se apagó por completo en la turca Estambul»[116].

6. El «Filioque» y el diálogo ecuménico en nuestros días

Si una historia de los dogmas tiene como primera finalidad exponer la elaboración doctrinal de los mismos, no puede dispensarse sin embargo de responder a ciertas cuestiones sobre la actualidad de los temas que trata. Con el *Filioque* estamos en presencia de un punto conflictivo que sigue figurando en el fichero de las disensiones entre las Iglesias ortodoxas y las Iglesias de Occidente. ¿Es posible en la actualidad establecer unas bases dogmáticas?

La cuestión irritante del *Filioque* ha sido objeto de numerosas reflexiones entre los teólogos modernos y contemporáneos desde finales del siglo XIX con las célebres tesis del historiador ruso B. Bolotov[117] y las reflexiones abiertas de S. Bulgakov[118]. Algunos estudios han tendido incluso a radicalizar la cuestión, como la expresión opuesta de la tendencia «personalista» de la teología griega a la tendencia «esencialista» de la teología latina. Por otra parte, algunos latinos han replicado a este reproche griego[119].

El tema es hoy objeto de varios diálogos[120]. Los debates están marcados por una mayor serenidad. Se tiene conciencia de que esta diferencia doctrinal no ha

115. *DzS* 1331; *COD* II-1, 1169.
116. J. Gill, *o.c.*, 282.
117. *Rev. Intern. de Théologie* VI, 24 (1898) 681-712; *Istina* (11972) 261-289.
118. S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Aubier, Paris 1946.
119. Cf. A. de Halleux, *Du personnalisme en pneumatologie*, *o.c.*, 396-423; *Pour un accord...*, *o.c.*, 424-442.
120. Cf. las indicaciones bibliográficas. En particular, el *Memorandum ecuménico de Fe y Constitución*, en *La théologie du Saint-Esprit*, *o.c.*, 7-25.

impedido la unidad de las Iglesias en la fe durante siglos. Conviene ante todo distinguir entre el «meollo» dogmático de los *theologoumena* griegos y latinos (es decir, de las conclusiones teológicas tradicionalmente recibidas por una y otra parte), que tienden a explicar el «cómo» de la procesión del Espíritu. Éstas no se contradicen formalmente, pero, dada la diferencia de su problemática, tampoco coinciden por completo. Estas dos tradiciones deben comprenderse como complementarias. Si cada parte interroga a su propia tradición con modestia y a la otra tradición con benevolencia, podría producirse un enriquecimiento mutuo y fecundo. Se ha llegado a una convicción común en varios puntos. Por ejemplo, se reconoce el principio de la correspondencia entre la «economía» y la «teología», aunque no se ponga en obra por ambas partes del mismo modo.

Se vislumbran unas cuantas pistas de concordia. Se observa, por ejemplo, que el *procedere* latino no es exactamente la traducción del *ekporeusthai* griego, lo cual autorizaría fórmulas intermedias más matizadas[121]. La fórmula griega «del Padre solo» no se refiere más que a la procesión (la *ekporeuesis*) tomada en sentido estricto. El término latino puede abrirse legítimamente a una afirmación del *Filioque*. Por otra parte, el término mismo de Padre evoca necesariamente su relación con el Hijo. Por tanto, se puede decir que «*el Espíritu Santo no procede del Padre más que en cuanto que el Padre es también Padre del Hijo*»[122]. Por tanto, no procede jamás independientemente del Hijo. También se han recordado algunas fórmulas antiguas, que ya hemos expuesto y que expresan este aspecto de las cosas:

- El Espíritu procede del Padre del Hijo;
- el Espíritu procede del Padre por el Hijo;
- el Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo;
- el Espíritu procede del Padre y reposa en el Hijo;
- el Espíritu procede del Padre y resplandece a a través del Hijo[123].

Existe ya un acuerdo en reconocer el *Filioque* en el plano de la misión del Espíritu Santo en la economía de la salvación, ya que el Espíritu es enviado por el Padre y el Hijo. Por otra parte, los ortodoxos confiesan que «en la irradiación eterna de la divinidad *ad extra*, hay una "difusión" de esta divinidad del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En este sentido se puede hablar de equivalencia entre el *Filioque* y el *per Filium*». Finalmente, «en la medida en que la doctrina del *Filioque* intenta recordar una misteriosa "presencia" del Hijo *en la procesión eterna, hipostática, del Espíritu Santo* [...], los ortodoxos confiesan esta misma "presencia". Confiesan igualmente una "presencia", no menos misteriosa e inefable, del Espíritu en la generación del Hijo»[124].

Esta última reflexión nos lleva a una propuesta que ha hecho hace poco P. Evdokimov. Este autor subraya que, si el *Filioque* intenta justificarse bíblicamente

121. Cf. J.-M. GARRIGUES, *Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du* Filioque, en *La théologie du Saint-Esprit, o.c.*, 174-1175.

122. Cf. el *Memorandum.*, *o.c.*, 19; cf. p. 20. Fórmula estudiada por J.-M. GARRIGUES, *ibid.*, 167-168.

123. *Memorandum* , *o.c.*, 21-22.

124. Saco estas formulaciones de una intervención de Nicolás Lossky en el marco de una comisión ecuménica.

en nombre de la correspondencia entre las misiones económicas y las procesiones eternas, no se puede olvidar la reciprocidad que existe entre el Hijo y el Espíritu en sus misiones respectivas: si el Hijo envía al Espíritu de parte del Padre, no es menos cierto que el Espíritu concurre a la misión del Hijo: el texto de Is 61,1-2, «El Espíritu del Señor está sobre mí...» está recogido en Lc 4,18; Cristo nació «del Espíritu Santo» según el Credo, que sigue en este punto a Lc y Mt; desciende sobre Jesús en su bautismo. Esto nos orienta hacia una comprensión verdaderamente triple de las relaciones entre las personas divinas. El *Filioque* sería posible, si lo equilibráramos con un *Spirituque*[125]. Si «el Hijo eterno no es extraño a la procesión del Espíritu Santo»[126] el Espíritu Santo tampoco es extraño a la generación del Hijo.

Con la esperanza de volver a la comunión entre Oriente y Occidente, muchos teólogos occidentales proponen la siguiente forma para lograr un acuerdo que supondría un clima de caridad entre el pueblo de las Iglesias y no solamente entre las personas comprometidas en esta reconciliación. Las Iglesias de Occidente renunciarían al añadido del *Filioque* en la profesión litúrgica del Símbolo de Constantinopla, en un gesto ecuménico de caridad y de humildad, que reconocería un error histórico, percibido en Oriente como un pecado contra el amor y la unidad, y constituiría una invitación fraternal a la comunión. Pero una iniciativa tan importante no podría ser unilateral. Exigiría que las Iglesias ortodoxas no la comprendieran como la confesión del carácter herético del *Filioque*; para ello reconocerían que esta supresión no significa «*ipso facto* una negación por parte de los católicos del contenido dogmático del *Filioque* que ellos consideran tradicional»[127]. Se les invitaría a reconocer la legitimidad del *Filioque* en el interior de la fe cristiana, tal como lo comprende e interpreta de forma ya clarificada el Occidente. Cada tradición podría mantener su lenguaje, renunciando solamente a los enunciados exclusivos, surgidos de polémicas antiguas. El acuerdo de los santos bastaría para justificar estas posiciones: porque Oriente jamás consideró a san Agustín como un hereje, siendo así que fue él el primero en formalizar el *Filioque*. A. De Halleux se refiere en este punto a Máximo el Confesor (que respetaba el *Filioque*) y al papa León III (que rechazaba con tesón la inserción de la fórmula en el Símbolo de Constantinopla): «Estos dos ejemplos convergentes no han perdido nada de su actualidad, ya que indican quizás el único camino para un acuerdo honorable: la Iglesia católica podrá restaurar el símbolo y reconocer la verdad fundamental del monopatrismo, mientras que la Iglesia ortodoxa podrá reconocer la autenticidad del *Filioque*, comprendido en el sentido del *di´huiou* tradicional»[128].

125. P. EVDOKIMOV, *o.c.*, 71-72.

126. B. BOBRINSKOY, *Le* Filioque *hier et aujourd'hui*, en *La théologie du Saint-Esprit, o.c.*, 158.

127. *Ib.*, 156.

128. A. DE HALLEUX, *Pour un accord oecuménique, o.c.*, 442. – El episcopado católico de Grecia ha tomado ya esta decisión, teniendo en cuenta el hecho de que el Símbolo de Constantinopla se recita allí en lengua griega. Cf. *Istina* 28 (1983) 319-325. – Cf. Foi et Constitution, *Confesser la foi commune*, Doc 153, n.210, Cerf, Paris 1993, 89.

Este acuerdo se vería facilitado por el hecho de que, en los diálogos teológicos actuales, los occidentales no intentan ya reducir la doctrina oriental al *Filioque*, como ocurría en el pasado, sino más bien recoger la significación propia de sus fórmulas, a fin de proponer una doctrina que respete lo más posible sus exigencias.

CAPÍTULO VII

Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)

por B. SESBOÜÉ

Desde que se redactaron los Símbolos de la fe la persona de Cristo ocupa el centro de la preocupación dogmática de la Iglesia. La razón es que ocupa también el centro de la economía de la salvación, tal como la había expuesto, por ejemplo, san Ireneo con su teología de la recapitulación.

Las primeras cuestiones sobre el número en Dios y la Trinidad eran también cuestiones que se refería a Cristo. Más aún, la elaboración del lenguaje dogmático de la Trinidad encerraba, por así decirlo, una dimensión cristológica. Porque es de Jesús de Nazaret, que había nacido, vivido, muerto y resucitado, de quien la fe proclama que es el Hijo de Dios, coeterno con el Padre.

Pero la perspectiva ascendente que se elevaba de la persona de Jesús a su identidad divina va a dar origen a otra serie de cuestiones que se percibirán de un modo trascendente. Si Jesús es el Hijo de Dios a pesar de ser verdaderamente hombre, si Jesús es indisociablemente verdadero Dios y verdadero hombre, como decía ya Ireneo, se plantea entonces la cuestión de la unidad de su ser y de la manera como hay que comprender su encarnación o su humanización. Estos problemas tomarán en el siglo V el relevo de los debates trinitarios, engendrarán nuevos conflictos y darán lugar a la celebración de nuevos concilios. Estas cuestiones ocuparán el primer plano del escenario dogmático cristiano hasta el siglo VII.

Conceptualmente conviene distinguir entre la cristología propiamente dicha y la soteriología. La cristología atiende a la identidad de Cristo y a la estructura ontológica de su ser. Dice cómo hay que comprender en él la relación divinidad-humanidad. La soteriología estudia la manera con que Cristo nos salva, es decir, libera a los hombres del pecado y les da a la vez la comunión filial en la vida divina. Pero de hecho estos dos aspectos están íntimamente ligados en el desarrollo del dogma. La motivación misma de los debates cristológicos era soteriológica. La cuestión seguía siendo: ¿quién tiene que ser Cristo para que pueda ejercer la mediación única entre Dios y los hombres que le reconocen las Escrituras? A esta cuestión corresponde toda una serie de argumentos soteriológicos, que suponen a su vez una concepción de la soteriología.

El vínculo tan estrecho que se da entre la cristología y la soteriología sigue vislumbrándose en san Anselmo, cuyo célebre libro *¿Por qué un Dios hombre?* intenta mostrar la necesidad de la encarnación a partir de la necesidad de la salva-

ción en la que se encuentra el hombre. Posteriormente, la escolástica distinguirá más todavía los dos temas según su especificidad. Pero la cristología ganará mucho con esta forma en abstracción, mientras que la soteriología centrará más bien su reflexión en el aspecto ascendente de la redención, en detrimento de la perspectiva descendente.

Por consiguiente, respetaremos mejor el movimiento de la historia si no repartimos los dos temas en dos capítulos independientes, sino que los articulamos todo lo mejor posible en la sucesión de las secciones de los dos capítulos que vamos a consagrarles.

I. CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA EN EL SIGLO IV

1. Los grandes temas soteriológicos: mediación de Cristo y divinización del hombre

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. I. DALMAIS, «Divinisation»: *DSp* II, col. 1376-1389. – J. GROSS, *La divinisation des chrétiens d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce,* Gabalda, Paris 1938. – L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ.* Étude de théologie historique et théorique: RSR 25 (1935).– J.-P. JOSSUA, *Le salut, incarnation ou mystère pascal?,* Cerf, Paris 1968.

Desde los primeros tiempos de la fe cristiana, la certeza de la salvación recibida de Dios en Jesucristo es el dato fundamental, en torno al cual se articula todo el misterio de Dios y del hombre, del hombre creado a imagen de Dios y destinado a verlo, de Dios que se busca un compañero, como dice Ireneo, «para tener a alguien en quien depositar sus beneficios»[1]. Desde la creación lo primero es la perspectiva de la salvación: en torno a ella toma cuerpo toda la revelación realizada en Jesucristo.

La prueba de esta prioridad nos la da el famoso texto de 1 Cor 15,12-20 en donde Pablo intenta responder a los que afirman que no existe una resurrección de los muertos. Su argumentación no consiste en primer lugar en mostrar la verosimilitud o la posibilidad de esta resurrección. Procede bajo la forma de una «revisión desgarradora». Pablo plantea como hipótesis la posición del adversario y saca las consecuencias de ello: si no hay resurrección de muertos, Cristo no ha resucitado. El resultado es inmediato: nuestra predicación no tiene sentido, vuestra fe es vacía, seguís en vuestros pecados y somos los más desgraciados de los hombres. Ante una consecuencia tan imposible Pablo vuelve a la resurrección de Cristo con un vigoroso «¡Pero no es así!». El carácter absurdo de esta consecuencia refluye sobre la inaceptabilidad de la premisa. La real premisa mayor de este razonamiento es la certeza de la salvación. Podríamos poner así en forma este silogismo:

> Hemos sido salvados por Cristo.
> Es así que nuestra salvación nos viene de la resurrección.
> Luego Cristo ha resucitado y hay una resurrección de los muertos.

1. IRENEO, *Adv. haer.* IV,14,1: Rousseau, 446.

Este mismo resorte soteriológico de las afirmaciones de la fe funciona en la estructuración de los Símbolos. Ya hemos visto el lugar central del «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» en el Símbolo de Nicea-Constantinopla. Encontramos esta misma motivación en el corazón de los debates trinitarios. Si Cristo no es verdaderamente Dios, eterno e igual al Padre, entonces no nos ha podido comunicar la vida misma de Dios; si el Espíritu no es más que un don creado del Padre y del Hijo, entonces no hemos recibido la verdadera adopción filial y no hemos sido divinizados. Para que seamos salvados de veras, es preciso que la Trinidad que se nos ha manifestado en la historia de la salvación y la Trinidad eterna no sean más que una misma y única Trinidad. Es preciso que Dios se nos haya manifestado tal como es. Si no, todo es una apariencia y nuestra salvación es un engaño.

La argumentación soteriológica seguirá estando en el primer plano de los debates cristológicos. Su motivación intervendrá siempre que se trate de determinar los diversos aspectos de la identidad humano-divina de Cristo. El «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» se desarrolla y se formaliza en la afirmación del «intercambio saludable» realizado entre Dios y el hombre a través de la encarnación del Hijo. Por nosotros Dios se hace hombre, para que en él nosotros nos hagamos Dios. Se da, por tanto, una correlación entre la humanización de Dios y la divinización del hombre. Si no es auténtica la primera, la segunda carece de toda realidad. Nos conviene entonces recoger algunos testimonios de este principio, repetido con frecuencia por los Padres de todas las épocas en términos a veces muy parecidos[2]:

> *Ireneo* (siglo II): «Ésta es la razón por la que el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios, hijo del hombre: para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo así la filiación adoptiva, se hiciera hijo de Dios»[3].
>
> «El Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Señor [...], debido a su sobreabundante amor, se hizo lo que nosotros somos, para hacer de nosotros lo que él es»[4].
>
> *Clemente de Alejandría* (siglo III): «El Verbo de Dios se hizo hombre, para que aprendas también por un hombre cómo puede un hombre hacerse Dios»[5].
>
> *Orígenes* (siglo III): «Con Jesús la naturaleza divina y la naturaleza humana empezaron a entrelazarse, para que la naturaleza humana, por su participación en la divinidad, sea divinizada, no solamente en Jesús sino en todos los que con la fe adoptan el género de vida que enseñó Jesús y que eleva a la amistad con Dios y a la comunión con él a todo el que vive según los preceptos de Jesús»[6].
>
> *Atanasio* (siglo IV): «En efecto, [el Verbo] se hizo hombre para que lleguemos a ser Dios; se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del

2. Para un conocimiento más amplio, véase el rico florilegio de textos recogidos por I. H. Dalmais, en *DSp*, art. cit.

3. IRENEO, *Adv. haer. III,19,1:* Rousseau, 368.

4. *Ib.* V, praef.: Rousseau, 569.

5. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrept.* I,: *SC* 2, 63. No sigo la traducción de J. Mondésert, que a juicio de varios intérpretes intercambia el sujeto y el atributo, sino la que dan J. Gross y J. Galot.

6. ORÍGENES, *Contra Celsum* III, 28: *SC* 136, 69.

Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad»[7].

Gregorio de Nisa (siglo IV): «Somos semejantes a él si confesamos que él se hizo semejante a nosotros, para que, habiéndose hecho lo que somos nosotros, nos haga lo que él es»[8].

«Habiéndose mezclado con el hombre, tomó en sí toda nuestra naturaleza, para que por esta mezcla con la divinidad se divinizara en él toda la humanidad y toda la masa de nuestra naturaleza fuera santificada con las primicias»[9].

Juan Crisóstomo (finales del siglo IV): «[El Verbo] se hizo hijo del hombre, a pesar de ser verdadero Hijo de Dios, para hacer hijos de Dios a los hijos de los hombres»[10].

Agustín (comienzos del siglo V): «Hecho partícipe de nuestra mortal flaqueza, nos hizo particioneros de su divinidad»[11].

«Dios quiere hacerte dios, no por naturaleza como lo es aquel a quien engendró, sino por gracia y mediante adopción. Del mismo modo que él al hacerse hombre participó de tu mortalidad, así te hace a ti, exaltándote, partícipe de su inmortalidad»[12].

El intercambio salvífico realizado en Cristo entre Dios y el hombre supone una doble solidaridad de Cristo, por una parte con Dios y por otra parte con el hombre. La solidaridad divina de Jesús se invocó, como hemos visto, a propósito de los debates trinitarios. Es la solidaridad humana la que va a saltar ahora al primer plano de la preocupación teológica. Estaba ya presente en la lucha contra los gnósticos docetas, cuando se ponía en discusión la verdad de la carne de Cristo. Volvió a surgir con la nueva cuestión planteada por Apolinar sobre el alma inteligente y libre de Cristo[13]. Se formaliza en el principio siguiente: «el Hijo ha venido a salvar al hombre entero; por eso asumió una humanidad completa; salvó lo que él mismo asumió; no salvó lo que no asumió»:

Orígenes: «El hombre no habría sido salvado por entero, si [el Salvador] no se hubiera revestido del hombre entero»[14].

Gregorio Nacianceno: «Lo que no ha sido asumido, no ha sido curado; lo unido a Dios es lo que se ha salvado»[15].

Pero no basta con que Jesús sea verdadero Hijo y Dios por una parte y verdaderamente hombre por otra. Si esta doble solidaridad sigue siendo externa la una a la otra, no pasará nada de la primera a la segunda. Es preciso que formen una verdadera unidad. De esta unidad depende la mediación única de Cristo. Toda la comunicación de Dios al hombre pasa por esta comunión del hombre y de Dios

7. Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo* 54,3: trad. J. C. Fernández Sahelices, Ciudad Nueva, Madrid 1989,109
8. Gregorio de Nisa, *Contra Apollinarem* XI: *PG* 45,1145a.
9. *Ib.* XV: *PG* 45, 1152c: trad. J. P. Jossua, *o.c.* 26.
10. Juan Crisóstomo, *Hom. in Joh.* XI,1: *PG* 59, 79: trad. J. Gross, *o.c.*, 257.
11. Agustín, *De Trinitate* XIV,2,4: trad. L. Arias, *Obras* V, 325.
12. Id., *Sermo* 166,4: *Obras* XXIII, BAC, Madrid 1983, 629.
13. Cf. *infra*, 281-283.
14. Orígenes, *Colloquium cum Heraclide* 7: ed. J. Scherer, *SC* 67, 71.
15. Gregorio de Nacianzo, *Epist.* 101,32: ed. P. Gallay, *SC* 208, 51.

vivida en su propia persona. Toda separación entre la humanidad y la divinidad en Cristo haría infranqueable el foso entre el hombre y Dios. Este principio de mediación estará en el primer plano del debate entre Cirilo de Alejandría y Nestorio. Cirilo lo había formalizado ya antes de la disputa:

> *Cirilo de Alejandría* (siglo V): «Por tanto es considerado como mediador también desde este punto de vista: a unas cosas alejadas entre sí por su naturaleza, que tienen entre sí un intervalo inconmensurable, como son la divinidad y la humanidad, las muestra conjuntas y unidas en sí mismo y así nos vincula por su mediación con Dios Padre»[16].

Y vuelve a recordarlo a lo largo de la disputa:

> «Así pues, [Cristo] es divinamente creador y vivificante, porque es vida, compuesto –para poner una especie de término medio– de propiedades humanas y de propiedades suprahumanas; en efecto, es "mediador entre Dios y los hombres" según las Escrituras, Dios por naturaleza incluso con la carne, verdaderamente, pero no como nosotros, es decir puramente hombre, sino permaneciendo lo que era antes de hacerse carne»[17].
>
> «Así pues, necesariamente, Aquel que existe y subsiste debe haber sido engendrado según la carne, transportando en sí lo que es nuestro, para que los retoños de la carne, es decir, los seres corruptibles y perecederos que somos, permanecieran en él; en resumen, es preciso que él posea lo que es nuestro para que nosotros poseamos lo que es suyo. En efecto, "él, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para enriqueceros con su pobreza" (2 Cor 8,9)»[18].

Estos argumentos soteriológicos envuelven toda una concepción de la salvación organizada en torno a la idea de la divinización del hombre. En efecto, la salvación del hombre consiste en el don que recibe de la participación en la vida misma de Dios. En esta perspectiva resulta secundaria la consideración del pecado. Al contrario, la encarnación ocupa el primer plano de la preocupación, ya que la realidad de esta divinización depende de la doble solidaridad que el único Cristo mantiene por una parte con Dios, Padre suyo por su naturaleza divina, y con los hombres, con los que viene a tratar asumiendo una naturaleza humana. Por eso algunos historiadores han hablado de «teoría griega» o de «teoría física» a propósito de esta concepción, no ya en el sentido moderno de la palabra «física», sino según su sentido antiguo que evoca un vínculo «natural» entre Dios y el hombre. Rigurosamente hablando, la naturaleza divina realizaría la divinización de la naturaleza humana, según un proceso por así decir «automático», por el simple hecho de que la encarnación ha conseguido establecer un contacto de naturaleza entre Cristo y toda la especie humana.

Este esquema de la salvación por la «connaturalidad» del hombre con Dios está indiscutiblemente presente en el pensamiento patrístico. Recoge el dossier bíblico de la revelación de la paternidad de Dios en su Hijo Jesús «primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8,29), en quien recibimos la adopción filial (Gál 4,6-7; Rom 8,14-17; Ef 1,5-6; Jn 1,12; 1 Jn 3,1-2). Pertenece al tema del nuevo nacimiento bautismal que trae consigo el don del Espíritu. El texto tardío

16. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial. de Trinitate* I, 405d: *SC* 231, 187.
17. ID., *Dial. de incarnatione* 709e: ed. G. M. de Durand, *SC* 97, 287.
18. ID., *Christus est unus*, 722a-b: *Ib.*, 327-329.

de 2 Pe 1,14 dice que nosotros nos hacemos «partícipes de (o en comunión con) la naturaleza divina».

Los Padres han insistido mucho en la realización de nuestra salvación en y por la encarnación, ya que de ella depende la posibilidad de la mediación cumplida por Cristo entre Dios y los hombres. Este misterio ocupará el primer plano de la preocupación en los siglos IV y V más aún que el misterio pascual. Los Padres emplean a veces fórmulas que parecen atribuir la salvación pura y simplemente a la unión hipostática[19] de Cristo, en cuanto que ésta alcanza a la totalidad de la humanidad y reviste un valor universal. «Toda la naturaleza humana estaba ya en Jesucristo en la misma medida en que era hombre», escribe Cirilo de Alejandría[20].

Estos datos les parecieron tan decisivos a algunos historiadores del dogma (A. von Harnack[21], Tixeront) y a algunos teólogos de finales del siglo XIX, que dedujeron de ellos la tesis de que la patrística antigua había desplazado el centro de gravedad de la fe cristiana del misterio pascual al de la encarnación, atribuyendo a esta última la verdadera causa de la salvación de los hombres. En efecto, vieron en estos datos el resultado de una influencia de la «Idea» platónica, forma eterna y ejemplar de las cosas. Cristo, por su encarnación, se habría unido, no solamente a una naturaleza humana individual, sino a la Idea de la naturaleza humana universal, transformándola de este modo.

Este dossier ha vuelto a ser estudiado a lo largo de este siglo por obras que han aportado sustanciales clarificaciones. En 1935, L. Malevez[22] mostró, a partir de dos estudios sobre Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría, que las cosas eran mucho más complejas. Gregorio de Nisa considera que en la primera fase de la creación Dios formó el pleroma de toda la humanidad o la naturaleza humana universal como una unidad concreta. Se trata ciertamente de una idea divina, pero es una idea real, que concierne a la especie entera y es objeto de una creación. Cada hombre individual es hombre en cuanto que participa de esta idea, que no se multiplica por su número. Realmente no hay más que un solo hombre y es un abuso de lenguaje hablar de varios hombres. En esta concepción, por su encarnación, el Verbo asumió una humanidad tan concreta e individual como la de todos los demás hombres. Pero la humanidad universal le es inmanente, lo mismo que a cada uno de ellos. Por eso mismo, «el Verbo no pudo menos de tocar a la totalidad de la especie; no pudo menos de impregnarla de alguna manera de su divinidad»[23]. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que según Gregorio el Verbo haya asumido la especie humana por el mismo título que una humanidad particular: él no es toda la humanidad, sino sólo sus «primicias» (cf. 1 Cor 15,23). Por otra parte, Gregorio distingue bien este vínculo mediato que se opera en virtud de la encarnación entre la humanidad de Cristo y la especie humana por entero, de la realización lenta e histórica de la divinización de los hombres hasta la restaura-

19. El sentido de esta expresión técnica se explicará *infra*, 295-296.
20. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comm. in Joh.* V: *PG* 73, 753b.
21. A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes*, *o.c.*, 17110-175.
22. L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, art. cit., 257-297.
23. *Ib.*, 267, cuya argumentación resumo. En este artículo se encontrarán todas las referencias a Gregorio.

ción escatológica de la humanidad, operación que reconoce todo el papel que tiene en ella el misterio pascual.

El análisis del pensamiento de Cirilo de Alejandría, en el siglo V, lleva al mismo resultado. Lo mismo que Gregorio, Cirilo piensa en una inmanencia de la humanidad entera en la humanidad individual de Cristo. Pero no comparte su idea de una humanidad numéricamente una. Por otra parte, hace intervenir esta inmanencia no sólo en el momento de la encarnación, sino también en el caso de la pasión y de la resurrección: por la resurrección, es toda la naturaleza humana a la que Cristo resucita en su principio. Él «nos contiene a todos», ya que posee en sí «únicamente todo aquello por lo que [los hombres] son hombres»[24]. Los dos autores conciben sin duda a la humanidad como un «gran viviente» o un «todo orgánico»[25] sirviéndose del realismo de las esencias universales –lo cual les permite pensar en la realidad del «cuerpo místico» de Cristo–, pero no pretenden ni mucho menos reducir toda la realidad de la salvación a la inmanencia de la humanidad en Cristo.

En 1938, la tesis de J. Gross sobre *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, desde Clemente de Roma hasta Juan Damasceno, lleva a conclusiones semejantes. El realismo de las esencias genéricas permite comprender que por la encarnación el Verbo «se une a la naturaleza humana y la pone en contacto con su divinidad. [...] Sin embargo, ninguno de los Padres ha sacado de la teoría física la conclusión de una deificación automática de los individuos. [...] Ningún partidario de la teoría física enseña la deificación mágica de los individuos que les imputa Harnack»[26]. Lo que se ha llamado la «teoría física» deja todo su espacio a la muerte salvífica de Cristo.

Más recientemente, J.-P. Jossua ha vuelto sobre el tema, partiendo de san Ireneo y prosiguiendo su encuesta por la patrística latina hasta san León Magno. Plantea la cuestión siguiente: *Le salut, incarnation ou mystère pascal?* (La salvación: ¿encarnación o misterio pascual?), sobre la base de los jalones indicados por L. Malevez para la patrística griega[27] y adoptando sus principales conclusiones. La unión de todos los hombres no es un efecto de la encarnación, sino su condición de posibilidad. Existe desde la creación. Los textos patrísticos no implican ni mucho menos una encarnación colectiva. Su pensamiento estaba sin duda teñido por una concepción platónica de la naturaleza universal de la humanidad, inmanente por su propia forma a la humanidad singular de Cristo. Pero no por ello ha sido asumida esta naturaleza universal y la fuente de santificación que dimana de esta comunidad de naturaleza no tiene nada de automático.

De hecho, cuando los Padres hablan de la encarnación, no se preocupan solamente de su primer momento, la concepción virginal del Verbo de Dios o el nacimiento de Jesús. Piensan en todo lo que constituye a Cristo durante toda su existencia de hombre y en el cumplimiento de todos sus misterios. Están convencidos de que el obrar salvífico de Cristo no puede tener valor absoluto más que si se

24. *Ib.*, 286; cf. la argumentación sobre los textos citados de Cirilo.
25. *Ib.*, 290.
26. J. Gross, *o. c.*, 345-346.
27. J.-P. Jossua, *o. c.*, 18-33, donde se encontrará una buena exposición del debate y la mención de los diversos autores que participaron en él.

trata del obrar del Verbo encarnado en persona. En este sentido concreto la encarnación condiciona el valor salvífico de la cruz. La motivación soteriológica no hizo otra cosa más que remontar la consideración de la persona de Cristo desde el acontecimiento pascual hasta la encarnación. «En efecto, *a través* de la cruz y de la resurrección, reproducidas y participadas en nosotros, es la eficacia misma de la unión hipostática lo que tiene un papel decisivo en nuestra divinización, y no la virtud de la Pascua solamente, aunque apoyada en el teandrismo»[28]. La solidaridad de estos dos puntos de vista se manifiesta tanto en Atanasio como en Cirilo de Alejandría. Por otra parte, es interesante observar cómo los mismos Padres se expresan a la vez sobre la encarnación y sobre el sacrificio de Cristo. La conclusión del autor vale tanto para el Oriente como para el Occidente. Porque, si Cristo

> «no es verdaderamente Dios, el hombre no puede ser liberado ni vencer en un combate y en un drama que efectivamente le superan [...]. Si no es Dios, el acontecimiento de la pasión y de la cruz es una anécdota, y su virtud no podría franquear los siglos, vivificar a la Iglesia, alcanzarnos en los sacramentos. Si no es Dios, no puede introducirnos en la vida del Padre ni nos lo puede dar a conocer. Si no es Dios, se desvanece lo esencial de lo que él nos dice de Dios en la cuna y en la cruz, a saber, que Dios se da a nosotros. En el acto de la Pascua, el don de Dios no es solamente el hecho de que el Padre resucite a Jesús para nuestra justificación, sino el hecho de que *unus de Trinitate passus est,* de que el Hijo eterno ha muerto por nosotros en la cruz. La salvación nos viene de Dios en Jesucristo; Dios se hace para nosotros *salvación* en Jesucristo»[29].

Este lenguaje «físico» es también una manera de expresar la universalidad de la salvación que nos ha traído Cristo. Por la unión hipostática, la naturaleza humana de Cristo, en la que la humanidad entera está virtualmente presente, se une a la persona divina del Verbo. Los modernos hablan en este caso de «solidaridad». Esta afirmación indica también que la naturaleza humana de Cristo no puede considerarse como una naturaleza cualquiera en el seno de la humanidad. Tiene el valor de un principio recreador. La concepción virginal de Jesús es una creación nueva. Jesús se convierte de este modo en el principio de la humanidad salvada que de este modo queda recapitulada por él delante de Dios.

2. Cristo Salvador en Atanasio de Alejandría

Los textos: Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo:* introd. de F. Guerrero Martínez; trad. de J. C. Fernández Sahelices, Ciudad Nueva, Madrid 1989.

Indicaciones bibliográficas: R. Bernard, *L'image de Dieu d'aprés saint Athanase,* Aubier, Paris 1952. – J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie,* Brill, Leiden 1968. – A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine,* Cerf, Paris 1973, 227-256. – Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie,* Desclée, Paris 1990.

28. *Ib.*, 38.
29. *Ib.*, 387-388.

Atanasio de Alejandría se distinguió, como hemos visto[30] en la defensa de la divinidad del Hijo y Verbo de Dios. Pero conviene volver sobre la manera con que él concebía la encarnación: ¿cómo consigue Cristo la salvación a los hombres?

Porque el misterio de la encarnación está en el corazón del pensamiento de Atanasio.Él fue el primero que escribió una obra dedicada a la encarnación del Verbo. En ella se manifiesta como heredero de la tradición de la escuela de Alejandría, ilustrada antes de él por Clemente y Orígenes. Pero Atanasio, aunque marcado por la teología del Logos de Orígenes, supo desmarcarse de los aspectos más discutibles del pensamiento del gran exegeta. A diferencia de él, que veía ante todo en la encarnación una animación del Verbo divino, es decir, su unión con un alma humana preexistente y perfectísima, Atanasio no menciona jamás el alma de Cristo. Inscribe su pensamiento en el esquema *Logos-sarx*, según la fórmula del prólogo de Juan: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), que constituye su fórmula cristológica privilegiada. Este esquema se opone a la cristología *Logos-Anthropos*[31] de la escuela antioquena. Atanasio comparte a este propósito el esquema arriano, que tampoco habla nunca del alma humana de Cristo.

Este punto ha sido objeto de varios debates desde comienzos de siglo: ¿debe comprenderse el silencio de Anastasio en el sentido de una negación real del alma de Cristo, como en Apolinar?[32]. No es así, como veremos. Pero la verdad es que este alma no representa ningún papel en la definición «ontológica» de Cristo, ni siquiera en el análisis de su vida personal. No es realmente un «factor teológico». Según el lenguaje de Atanasio, el Verbo tomó para sí un cuerpo –un cuerpo humano, se entiende–, un cuerpo normalmente animado, y un cuerpo muy real. Ese cuerpo es el «instrumento» (*organon*) del Verbo.

Para el obispo de Alejandría, Cristo es ante todo y sobre todo el Verbo (Logos), reconocido perfectamente como Dios, el *Theos-Logos*, el Verbo por el que Dios Padre lo ha creado todo. Este Verbo es Hijo, Sabiduría y Poder de Dios, «Imagen» por excelencia, Señor y Salvador, «Cristo Dios» (19,3), «Verbo, Señor nuestro Jesucristo» (40,7)[33]. A Atanasio le gusta insistir en estos títulos divinos de Cristo, acompañándolos frecuentemente de los términos «verdadero», «auténtico». La encarnación es una «divina manifestación en favor nuestro» (1,1). Esta divinidad se manifiesta incluso en la «bajeza» vivida en el itinerario humano de Jesús. Así es como Atanasio responde a las objeciones de los arrianos, que ven en la santificación de Jesús por el Espíritu en el momento de su bautismo la señal de que no es más que una criatura. Cristo, en cuanto Dios perfecto, es santo por naturaleza y no tiene necesidad de santificación. Pero quiso ser santificado en su carne, es decir en su humanidad, con una santificación que es «para nosotros» (cf. Jn 17,19). Esta santificación le viene del Espíritu, que es interior a él mismo, y afecta a su persona divina en situación de kénosis.

Efectivamente, es este Verbo «incorporal, incorruptible e inmaterial» –tres atributos propiamente divinos– el que «viene a nuestra tierra» (8,1), el que «se

30. Cf., *supra*, 200-202.
31. Sobre el sentido de estos dos esquemas cristológicos, cf. *infra*, 284-285 y 292.
32. Cf. este *dossier* en A. GRILLMEIER, *o. c.*, 282-231.
33. Cf. Ch. KANNENGIESSER, *o. c.*, en quien me inspiro.

apropia de un cuerpo» para realizar «la destrucción de la muerte y la resurrección de la vida» (10,5). La encarnación restaura la imagen de Dios en el hombre, ya que le concede conocer al Logos mismo de Dios. Lo mismo que había hecho antes Orígenes, Atanasio juega con la palabra «racional (*logikos*)» en el sentido de una participación en el *Logos*. Porque el Verbo de Dios es la «Imagen» por excelencia del Padre. La salvación aparece así como una renovación del ser «a imagen de Dios», realizada en los hombres mediante el conocimiento del Verbo, que es a su vez la Imagen propia de Dios.

La cristología de Atanasio se presenta como un comentario de los relatos evangélicos, particularmente sobre la encarnación y la muerte del Verbo encarnado en la cruz. Se inscribe en el esquema general de la historia de la salvación. La motivación de la encarnación, acontecimiento central de toda esta historia, se atribuye a la perdición del hombre, encerrado en la corrupción del pecado y entregado al poder de la muerte.

> «¿Qué debía hacer Dios? O, ¿qué debía suceder, excepto renovar otra vez el ser a su imagen, para que de nuevo a través de él pudieran conocerlo los hombres? ¿Y cómo habría podido suceder esto, si no se hubiera presentado la propia imagen de Dios, Jesucristo Salvador nuestro? [...]. Por lo cual el Verbo de Dios se presentó en su propia persona, para que la imagen del Padre pudiera recrear al hombre que existe a su imagen. Por otro lado además, esto no podría haber sucedido, si no se hubieran hecho desaparecer la muerte y la corrupción. Por lo que, consecuentemente, tomó un cuerpo mortal, para que también pudiera desaparecer en él y los hombres fueran renovados otra vez en la imagen»[34].

Este texto expresa el tema de la divinización del hombre, ya que la encarnación tiene que restituir al hombre toda su cualidad de ser a imagen de Dios y cumplir en él el designio que Dios había formado sobre la humanidad. Pero la encarnación interviene en un mundo humano marcado por el pecado y que tendrá que liberar de una forma dolorosa. En este punto Atanasio considera a la humanidad como una gran unidad sustancial, aunque sin entrar en los problemas especulativos sobre la constitución de Cristo, que plantearán después su discípulo Apolinar y Nestorio. El vocabulario por el que da cuenta de la encarnación es tan concreto como variado; «revestir en intercambio», «penetrar en el hombre», «habitar en él», «alcanzar», «entrar en», «imponerse sobre», «morar», «tomar para sí, asumir un cuerpo», «hacerse», «vestirse de», «llevar, recibir, tener un cuerpo», «bajar», «preparar, construir, disponer», «forjar, modelar», «acoger», «apropiarse de», «estar presente a, venir en ayuda de», «adelantarse hacia, salir», «constituir, componer».

Entre los substantivos encontramos: «entrada en el cuerpo», «incorporación», «hominización», «penetración», «apropiación», «prodigio», «nacimiento», «estancia corporal», «manifestación», «epifanía corporal», «aparición», «presencia», «teofanía corporal», «parusía», «abajamiento»[35].

¿Qué tipo de «hombre» asumió Cristo? Hemos visto la importancia que se dé a los términos «cuerpo» y «carne». La concepción que tenía Atanasio del Logos

34. ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 13,7-9: trad. J. C. Fernández, *o.c.*, 54-55
35. Tomo estas observaciones de vocabulario de Ch. Kannengiesser, *o. c.*, 121.

creador, principio vivificante del cuerpo que representa al mundo, es original. «El alma humana, racional, es la copia más perfecta que hay del Logos en el seno de la creación terrena, corporal. Cumple respecto al cuerpo la función que el Logos tiene respecto al cosmos»[36]. Se da, por tanto, una afinidad entre el logos y el alma.

> «Es probable que Atanasio atribuyera al alma humana en cuanto tal una sustancia propia y afirmase su inmortalidad. Sin embargo, cuando considera el ser de Cristo, su atención se ve atraída inmediatamente por el Logos y su relación con el cuerpo de Cristo, y ve esta relación como totalmente análoga a la relación Logos-mundo, alma-cuerpo»[37].

Al hablar así del Logos, se olvida por completo del alma humana de Cristo. Parece ser entonces que

> «el obispo alejandrino presta al Logos encarnado el papel que había representado el *noûs* en los seres humanos beatificados por su éxtasis original. Este *noûs* adámico no habría excluido que los seres de los orígenes hubieran estado dotados igualmente de un alma. [...] El Logos se encarnó precisamente para suplir la deficiencia del *noûs* humano, convertido en simple alma, expuesta a todas las vicisitudes de la existencia mortal. El Logos sustituye activamente al *noûs* decaído en la sustancia espiritual de la humanidad, ejerciendo en la persona de Jesús un papel análogo al del *noûs* de los orígenes. [...] Transfigura a todo el ser humano que asume, hasta el punto de divinizarlo»[38].

Así es como se lleva a cabo la restauración de la dignidad «lógica» del hombre:

> «Toda vez que en un determinado momento el pensamiento de los hombres descendió hacia lo sensible, el Verbo decidió aparecer a través de un cuerpo, para atraer a los hombres hacia sí como hombre e inclinar hacia sí sus sentidos»[39].

De este modo el hombre, gracias al Verbo encarnado, emprende de nuevo el camino de los divino. Así pues, es el Logos en cuanto tal a quien Atanasio atribuye la responsabilidad y la realización de los actos decisivos para nuestra salvación: su agonía, su pasión y su muerte.

Dicho esto, en el Sínodo del año 362, ya evocado[40] Atanasio firmó una fórmula que parece aludir ya –¿o anticipar?– la teología de Apolinar:

> «(Los Padres del Sínodo) confiesan también que el Salvador no tuvo ni un cuerpo sin alma *(apsychon)*, ni un cuerpo insensible, ni un cuerpo privado de inteligencia *(anoèton)*. Pues no era posible, cuando el Señor se hizo hombre por nosotros, que su cuerpo estuviera privado de razón; y la salvación realizada en el mismo Verbo no fue solamente una salvación del cuerpo, sino también una salvación del alma»[41].

36. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 232.
37. *Ib.*
38. Ch. KANNENGIESSER, *o. c.*, 126.
39. ATANASIO, *o. c.*, 16,1: trad. J. C. Fernández, *o. c.*, 57-58.
40. Cf. *supra*, 233-234.
41. *Tomus ad Antiochenos* 7: *PG* 26, 804b: trad. en A. Grillmeier, *o .c.*, 245.

Este texto ha sido muy discutido, tanto en el plano de su constitución como en el de su interpretación[42]. Apolinar se justificaba interpretando el término *apsychon* en el sentido de «sin vida»[43]. Pero puede verse en él un claro reconocimiento del alma de Cristo por Atanasio, aun cuando este papel natural del alma no tenga para él un sentido propiamente teológico. La redacción parece indicar claramente el punto de divergencia entre Atanasio y Apolinar.

Todo lo que acabamos de decir indica ya cuál es la soteriología de Atanasio. El motivo de la encarnación se remonta para él al designio creador de Dios sobre el hombre:

> «Pues es necesario que, al hablar de la manifestación del Salvador a nosotros, hablemos también acerca del inicio de la humanidad, para que sepas que nuestra culpa fue la razón de su venida y que nuestra trasgresión convocó la benevolencia del Verbo, de manera que el Señor vino a nosotros y se apareció entre los hombres. Pues nosotros fuimos la causa de su encarnación y por nuestra salvación tuvo compasión de nacer y aparecer en un cuerpo humano»[44].

La filantropía divina del Verbo viene, por tanto, a renovar al hombre que él mismo había creado a su imagen, a fin de restaurar en él la imagen auténtica de Dios. Esta «renovación» desempeña en Atanasio un papel análogo al de la «recapitulación» de Ireneo. Por otra parte, se ha subrayado varias veces la influencia de Ireneo en la teología de Atanasio[45]. Así, el Verbo de Dios, creador del hombre, era el que estaba mejor cualificado para emprender de nuevo su obra y restaurar la imagen de Dios en el hombre. Hemos visto cómo la encarnación restaura igualmente en él el conocimiento de Dios, ya que es en este conocimiento y por medio de él como se cumple en nosotros la imagen y la semejanza de Dios.

¿Qué sentido le da Atanasio a la muerte de Cristo en la cruz? Cristo da su vida como «rescate» y «paga nuestra deuda con su muerte». De este modo la ofrece también a su Padre en un sacrificio de «pura filantropía»:

> «Y así, tomando un cuerpo semejante a los nuestros, puesto que todos estamos sujetos a la corrupción de la muerte, lo entregó por todos a la muerte, lo ofreció al Padre, y lo hizo de una manera benevolente *(philanthropia)*, para que muriendo todos en él, se aboliera la ley humana que hace referencia a la corrupción. [...], para que, como los hombres habían vuelto de nuevo a la corrupción, él los retornara a la incorruptibilidad y pudiera darles vida en vez de muerte, por la apropiación de su cuerpo, haciendo desaparecer la muerte de ellos, como una caña en el fuego, por la gracia de la resurrección [...]
>
> Como ofrenda y sacrificio libre de toda impureza, condujo a la muerte el cuerpo que había tomado para sí, e inmediatamente desapareció de todos los semejantes la muerte por la ofrenda de uno semejante. Puesto que el Verbo de Dios está sobre todos, consecuentemente, ofreciendo su propio templo y el instrumento corporal como sustituto por todos, pagaba la deuda con su muerte; y como el incorruptible Hijo de Dios estaba unido a todos los hombres a través de un cuerpo se-

42. Véase el largo y atinado análisis que da de él A. Grillmeier, *o. c.*, 242-253.
43. APOLINAR, *Epist. ad Diocaesarenses* 1: Lietzmann, *o. c.*, 256.
44. ATANASIO, *De incarn.* , o. c., 4,2-3: trad. J. C. Fernández, *o. c.*, 38-39.
45. Cf. P.-TH. CAMELOT, introd. a *SC* 18, 55-62.– Cf. igualmente L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église Corps du Verbe*, Cerf, Paris 1943.

mejante a los de todos, revistió en consecuencia a todos los hombres de incorruptibilidad por la promesa referente a su resurrección»[46].

La muerte que se encarnizó con este cuerpo mortal pierde así su poder sobre los hombres, «por que el Verbo habita en ellos a través de un solo cuerpo»[47]. El Hijo incorruptible, por la muerte de su cuerpo corruptible, nos devuelve la incorruptibilidad y la inmortalidad de la comunión con Dios. Pues la resurrección de Cristo es una victoria sobre la muerte que vale para todos los hombres.

La soteriología de Atanasio tiene que ser respetada tanto en la complejidad de sus riquezas como en sus insuficiencias. Es al mismo tiempo divinizadora y redentora. Sobre todo, no debe interpretarse como una anticipación de la doctrina anselmiana de la satisfacción[48]. Pero no lo dice todo, sino que deja ciertos aspectos en la sombra.

3. Apolinar de Laodicea y el «Apolinarismo»

Indicaciones bibliográficas: Los escritos de Apolinar han sido recogidos por H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, TU,* Mohr (Siebeck), Tübingen 1904. – Cf. también *Clavis Patrum Graecorum* nº 3645-3695. – A. Aigrain, *DHGE,* t. III (1924) 962-982. – H. de Riedmatten, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée,* en *Studia Patristica* 2, *TU* 64 (1957) 208-234. – E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. – Ch. Kannengiesser, *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire: RSR* 59 (1971) 27-36. – A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne,* t. I, Cerf, Paris 1973, 257-272.

Apolinar, nacido en Laodicea de Siria por el 315, era de origen alejandrino. Su padre y él mismo mantuvieron relaciones un tanto estrechas con Atanasio. Apolinar era un niceno convencido, defensor del *consustancial*. En su juventud, Basilio de Cesarea le había escrito cartas muy respetuosas para obtener algunas aclaraciones sobre este término disputado. Por el año 361 Apolinar fue escogido como obispo de su ciudad natal. Envió representantes al sínodo de Alejandría del 362; como Paulino de Antioquía, Apolinar identifica siempre *ousia* e *hypostasis*, manteniendo por consiguiente que en la Trinidad no hay más que una hipóstasis.

Pero he aquí que este gran defensor de la ortodoxia trinitaria se convierte en el protagonista de una doctrina cristológica considerada como herética. La encontramos por primera vez en su profesión de fe del 363. A pesar de ciertos éxitos personales en aquellas coyunturas eclesiales tan complicadas de la época, esta doctrina le valió una censura romana por el 377, censura renovada en Oriente en el 379 y en el 381 en el concilio I de Constantinopla. Los capadocios lucharon contra él. Murió antes del 392. Los escritos de Apolinar, «que se salvaron de la

46. Atanasio, *De incarn., o.c.,* 8,4-9,2: trad. J. C. Fernández, *o.c.*, 46-47.
47. *Ib.* 9,2: *o.c.*, 47
48. Como lo hace J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'études historique*, Lecoffre, Paris 1905, 142-151.

destrucción gracias a ciertos fraudes literarios denunciados ya desde los primeros tiempos»[49] están consagrados a la exposición del dogma de la encarnación.

Apolinar fue el primero en plantear la cuestión de la ontología de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. La planteó bajo la forma de una aporía. ¿Cómo puede coexistir en Cristo con un espíritu propiamente humano aquel Verbo encarnado, que acaba de ser proclamado en Nicea verdadero Hijo y verdadero Dios, consustancial al Padre? Se trata de una dificultad religiosa y metafísica al mismo tiempo.

En el plano religioso, es «inconcebible» que la presencia del Verbo divino, santo y santificador, sea compatible en Cristo con la de un espíritu humano verdaderamente responsable y libre, que disponga de un poder «hegemónico». La historia de la humanidad muestra con toda evidencia que este poder de autodeterminación del hombre es la fuente del pecado. Por otro lado, ¿acaso puede admitirse que Cristo haya sufrido las pasiones humanas, como la tentación, la tristeza o la cólera? ¿No son éstas, en definitiva, más ignominiosas para Dios que las pasiones propias de la carne: el hambre, la sed, el cansancio, el nacimiento y la muerte?

En el plano especulativo se presenta otra dificultad: si en Cristo la divinidad es perfecta por su parte y la humanidad lo es también por la suya, ¿cómo pueden coexistir en un solo y mismo ser estas dos realidades completas? La unidad de Cristo no puede realizarse, por lo visto, más que a costa de una de ellas; y si no puede hacerse a costa de su divinidad, no hay más remedio que tiene que hacerse a costa de su humanidad. Con esta cuestión, la elaboración del dogma cristológico toma un giro decisivo: comienza la era de los grandes debates sobre la constitución de la persona encarnada de Cristo.

Apolinar se apoya en la antropología paulina expresada en 1 Tes 5,23: «Que vuestro ser entero, el espíritu, el alma y el cuerpo...». Pero da un sentido más preciso a los términos de alma y de espíritu. Cristo tomó el cuerpo y el alma (la *psyché*) de este ser humano, pero no el espíritu (*pneuma* o *noûs*). Es el Verbo divino el que desempeña en él la función de espíritu o de alma espiritual. El Evangelio muestra claramente que el Señor es conducido por el Espíritu de Dios. Pablo, por su parte, opone en 1 Cor 15,45 a los dos Adanes: el primero, terrenal, que es «alma viviente», y el último, celestial, que es un «espíritu que da la vida». Finalmente, Juan nos dice que «el Verbo se hizo carne», sin más; por tanto, es por su carne como el Verbo es hombre. Toda la tradición ha recogido este lenguaje de la unión del Verbo con la carne, mediante el término de *encarnación*.

Esta respuesta resuelve la cuestión religiosa: Cristo no posee el principio que domina, «hegemónico», en el hombre; por tanto, está al abrigo del pecado, de sus tentaciones y sus luchas. Y pretende resolver también el problema ontológico:

> «Es imposible que dos seres intelectuales y voluntarios cohabiten, ya que podrían oponerse el uno al otro por su voluntad y su actividad propias. Por consiguiente, el Verbo no asumió un alma *(psyché)* humana, sino solamente la semilla de Abrahán. Porque el templo sin alma, sin espíritu y sin voluntad de Salomón prefiguraba el templo del cuerpo de Jesús»[50].

49. Ch. KANNENGIESSER, *DPAC* I, 175.
50. APOLINAR, *Fragm.* 2: Lietzmann, *o. c.*, 204.

De este modo Cristo sigue siendo uno: su espíritu divino anima a su cuerpo, de la misma forma que nuestro espíritu humano anima a nuestro cuerpo. En este sentido es como Dios se hace hombre. Esta solución es una primera forma de monofisismo.

Apolinar reflexionó dentro de los esquemas de pensamiento de la escuela de Alejandría. Su lenguaje cristológico ordinario es el del esquema *logos-sarx*, «Verbo-carne». Según E. Mühlberg, la fórmula cristológica de referencia en Apolinar es la del Dios encarnado (*Theos ensarkos*), entendida en este sentido restrictivo[51].

Es verdad que esta pareja nunca se había entendido en el sentido que él le da. El término de *sarx* se comprendía siempre en su sentido bíblico, designando la totalidad del ser humano desde el punto de vista de su fragilidad perecedera; se le utilizaba con preferencia a todos los demás, ya que evitaba la ambigüedad de un docetismo siempre posible. Nadie había tenido nunca la intención de negar la existencia del alma racional de Cristo. Orígenes la había mencionado. Tertuliano había aplicado al alma del Señor la misma argumentación soteriológica que a su cuerpo: si Cristo quiso liberar nuestras almas por medio de la que él hizo suya, ese alma que hizo suya es semejante a la nuestra[52]. Es la misma argumentación que empleará Gregorio de Nisa contra Apolinar. Muy recientemente, el concilio de Nicea había dado todas las precisiones necesarias en su símbolo, al decir; «[...] un solo Señor Jesucristo, [...] que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos, se encarnó (*sarkôthenta*) y se hizo hombre (*enanthrôpèsanta*) [...]». La encarnación del Verbo se había entendido siempre como su humanización.

Dicho esto, se ha visto que la consideración del alma racional de Cristo ocupaba poco lugar en la teología alejandrina, en particular la de Atanasio. Atanasio hablaba de la humanidad de Cristo de una forma totalmente objetiva; no se planteaba ningún problema especial sobre la psicología del Verbo encarnado ni sobre su voluntad de hombre. Esto se debe en parte a los debates de la época, y por otra a la novedad del sujeto, ya que no es fácil poner el alma de Cristo como principio hegemónico, sin hacer de ella un soporte distinto del Hijo de Dios y por tanto sin dividir a Cristo. Lo probará muy pronto la historia de Nestorio.

Hay una fórmula que hará correr mucha tinta en el siglo V, ya que la recogerá Cirilo de Alejandría, creyendo que se encontraba en Atanasio. Es en Apolinar en donde se encuentra y resume de todas formas su pensamiento. Afirma «la naturaleza única encarnada del Dios Verbo» (*mia physis tou Theou Logou sésarkômenè* o *sesarkômenou*)[53]. Apolinar concibe la unidad de Cristo a partir de su hipóstasis (que él identifica con *ousia* en la Trinidad), como la integración de la carne en la sustancia de ese Verbo. Por tanto, Cristo no debía tener espíritu o *noûs* racional, como poder humano de determinarse por sí mismo.

51. E. MÜHLENBERG, *o. c.*, 147-149.

52. Sobre el alma de Cristo en Tertuliano, cf. R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, Herder, Freiburg 1962, 89-90; cf. *supra*, 160.

53. APOLINAR, *Ad Jovianum*: cf. H. LIETZMANN, *o. c.*, 251 y 258.

4. La cristología de la Escuela de Antioquía (Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia)

Los textos: Los fragmentos de Diodoro de Tarso han sido editados por R. Abramowski, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus: ZNTW* 42 (11949) 19-69. – Teodoro de Mopsuestia, *Les Homélies catéchétiques,* ed. R. Tonneau y R. Devreesse, Bibl. Vaticana, Città del Vaticano 1949.

Indicaciones bibliográficas: R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian,* The Faith Press, Westminster 1961. – G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor of Mopsuestia,* Hüber, München 1965. – A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, o.c.,* t. I, 303-313 y 290-413.

Una reflexión cristológica de inspiración sensiblemente distinta es la que se desarrolla en Antioquía a lo largo del siglo IV. La distancia que se inscribe progresivamente entre las dos grandes escuelas teológicas del mundo griego contiene ya en gestación los conflictos que habrían de estallar en el siglo V. Por eso conviene definir con claridad las orientaciones cristológicas de los principales protagonistas.

Diodoro de Tarso (muerto antes del 394) era un sacerdote de Antioquía, partidario del obispo Melecio durante el cisma eclesial que dividió a esta ciudad en el siglo IV. Maestro de la escuela teológica, tuvo por discípulos a Teodoro de Mopsuestia y a Juan Crisóstomo; es considerado como el fundador de la tradición exegética de Antioquía. A propósito de la divinidad de Cristo, se enfrentó vigorosamente al emperador Juliano, que había vuelto al paganismo y deseaba restaurarlo en su imperio. Fue nombrado en el 378 obispo de Tarso en Cilicia y desempeñó un papel importante en el concilio de Constantinopla (381). Mientras vivió, fue considerado como un defensor de la fe ortodoxa; tan sólo después de su muerte se vio en él a un precursor de Nestorio. Fue atacado por Cirilo de Alejandría e implicado luego en la condenación de los «Tres capítulos» en el concilio II de Constantinopla (553). Debido a estas condenaciones *post mortem,* solamente se conservan unos pocos fragmentos suyos.

Diodoro se opuso a la cristología de Apolinar y escribió contra sus seguidores una obra *Contra los synousiastas,* es decir, contra los que no reconocían más que una sustancia (*ousia*) o naturaleza en Cristo. Pero, paradójicamente, inscribió en un primer tiempo su cristología en el mismo esquema que su adversario, el esquema *Logos-sarx* que había recibido de Eusebio de Emesa[54]. Reconocía la existencia del alma de Cristo, pero ésta no tiene en él una magnitud teológica. En su lucha contra Apolinar, la cuestión del alma de Cristo no es el punto central. Sin embargo, Diodoro interpreta este esquema en una perspectiva que separa lo que corresponde a la divinidad del Hijo y lo que es del orden de la carne de Jesús. Es la carne, y no el Verbo, la que crece en sabiduría y en gracia. De este modo pone en crisis el principio –no formalizado todavía, pero que funcionaba ya en su época– de la «comunicación de los idiomas» o propiedades entre la divinidad y la humanidad. Se niega a comparar la unión de la divinidad y de la carne en Cristo

54. Cf. A. Grillmeier, *o. c.*, 306-309.

con la unión del alma y del cuerpo en el hombre: «Lo que puede decirse del cuerpo y del alma no puede decirse del logos-Dios y de la carne»[55]. Así pues, Diodoro demuestra que en el interior del esquema *Logos-sarx* había existido una cristología que «divide» a Cristo[56].

Lo cierto es, sin embargo, que Diodoro utilizó también el esquema *Logos-anthrôpos*. Como es imposible fechar los fragmentos que nos quedan de él, no podemos decir cómo realizó el paso de un esquema al otro. Habla así de la inhabitación del Verbo en un hombre y rechaza la fórmula que atribuye una sola hipóstasis a Cristo, ya que ve en ello el peligro de una «unión natural» del Verbo y de la humanidad a la manera del compuesto humano. Legítimamente partidario de la dualidad de naturalezas en Cristo, se muestra menos claro en su manera de explicar esta unidad. Su distinción entre el «Hijo de Dios» y el «hijo de María» resulta ambigua: abre la puerta a la doctrina de los «dos Hijos», el Hijo de Dios por naturaleza y el hijo de David convertido en Hijo de Dios por gracia. Diodoro se niega a hablar de encarnación en el sentido literal de la palabra y considera que María es propiamente madre del hombre y no madre de Dios[57]. Sin embargo, no se reconoce en la doctrina de los dos Hijos.

Teodoro de Mopsuestia, el discípulo de Diodoro, es antioqueno como él. Fue el gran amigo de Juan Crisóstomo. Nacido alrededor del año 350, se hizo monje y fue ordenado sacerdote en el 383; fue nombrado obispo de Mopsuestia en el 392. Murió en el 428, cuando estaba a punto de desencadenarse la controversia nestoriana. Teodoro, el «intérprete» de casi todos los libros de la Biblia, gozaba de una gran reputación por su obra exegética, realizada según los principios de Diodoro. Fue en Antioquía lo que había sido Orígenes en Alejandría. Es también el mejor testigo de la «cristología antioquena clásica»[58] que se inscribe deliberadamente en el esquema *Logos-anthrôpos*. Como su maestro, fue juzgado ortodoxo durante su vida y condenado como hereje después de su muerte en el concilio II de Constantinopla (553). Sin embargo, más aún que Diodoro, fue considerado como el padre del nestorianismo. Se ha perdido una gran parte de su obra, pero quedan de ella elementos muy significativos[59] en particular sus *Homilías catequéticas*. La interpretación de su cristología sigue siendo en la actualidad una cuestión muy discutida.

Teodoro se muestra muy apegado, como los arrianos, a la trascendencia de Dios en Jesucristo. Intenta explicar nuestra adopción filial como una participación de la filiación del Verbo, que se realiza por la mediación de su humanidad. Pero habla más de «conjunción» que de «divinización», ya que no quiere autorizar unas concepciones en donde pudiera intervenir una confusión entre Dios y la criatura.

En cristología, Teodoro critica el esquema *Logos-sarx*, común a los arrianos y a los apolinaristas. Vio bien el error de su cristología, según la cual la naturaleza divina ocupa el sitio del alma intelectual de Cristo. En la teoría de todos ellos no

55. DIODORO, *Fragm.* 39: trad. R. Abramowski, *art. cit.*, 55.
56. Cf. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 310.
57. L. ABRAMOWSKI, *DHGE*, t. 14, 503.
58. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 390.
59. Cf., *PG* 66, 9-1020.

hay más que una naturaleza de Cristo, fruto de una especie de simbiosis vital entre el Verbo y su cuerpo humano. Por tanto, no existe un hombre real, que pasara hambre y sed y que sufriera la muerte. Al contrario, era menester que Cristo recibiera un alma espiritual y racional, un alma «inmutable», es decir, suficientemente dueña de sí misma para permanecer por encima del pecado y dominar sus sufrimientos corporales[60]. A este precio es como puede liberarnos del pecado. Toda la obra redentora de Cristo es de este modo una obra auténticamente humana.

Teodoro afirma claramente contra Apolinar la dualidad y la integridad de las naturalezas en Cristo, subrayando la diferencia entre el Verbo que asume y el hombre que es asumido:

> «No fue Dios solamente ni solamente hombre, sino que, verdaderamente, él es por naturaleza "en los dos": tanto Dios, como hombre. Es Dios el Verbo, aquel que asumió; pero es hombre, aquel que fue asumido. Y el que es "forma de Dios" asumió la "forma de esclavo"; y la forma de esclavo no es la forma de Dios. En la forma de Dios, es aquel que por naturaleza es Dios y que asumió la forma de esclavo; pero en la forma de esclavo, es aquel que por naturaleza es hombre y que fue asumido por nuestra salvación. Por tanto, el que asumió no fue el mismo que el asumido, ni el asumido fue el mismo que el que asumió; ahora bien, el que asumió es Dios, mientras que el asumido es el hombre»[61].

Este texto es típico de la cristología del «hombre asumido» (*homo assumptus*). Es notable por la claridad de la distinción que propone entre la humanidad y la divinidad. Pero es problemático por la manera de presentar estas dos naturalezas como dos «sujetos»: al comienzo, Teodoro habla de Cristo como de un solo sujeto que está «en los dos»; luego, su texto presenta a dos sujetos gramaticales que parecen remitir a dos sujetos reales. El sujeto divino Verbo asume al sujeto humano hombre. Algunas de sus fórmulas dan incluso la impresión de que el «hombre asumido» existe ya en el momento de esta asunción:

> «El Hijo único de Dios, el Verbo Dios, quiso, tan sólo por la salvación de todos nosotros, asumir (a uno) de entre nosotros, a fin de resucitarlo de entre los muertos; lo hizo subir al cielo, se lo agregó y lo estableció a la derecha de Dios»[62].

Sin embargo, para él estas interpretaciones no están en contradicción con la idea de encarnación ni con la interpretación de la fórmula de Jn 1,14.

Así pues, ¿cómo explica Teodoro la unidad de Cristo? En su pluma encontramos varios vocabularios:

1. Habla de la unidad de persona (*prosôpon*). Pero este término resulta muy difícil de interpretar en él, ya que está todavía lejos de haber recibido el contenido que le darían los debates del siglo V. De manera general Teodoro lo emplea en singular, aunque Leoncio de Bizancio cita un texto en el que habría dicho que cada naturaleza tiene su propio *prosôpon*[63]. Se niega a hablar de dos personas o dos *prosôpa* en virtud de una «conjunción» única entre las dos naturalezas:

60. TEODORO, *o.c.*, *Hom.* V,9 y 14: Tonneau, 111 y 119.
61. *Ib*, *Hom.*, VIII,1: Tonneau, 188.
62. *Ib.*, *Hom* XVI,2: Tonneau, 537.
63. Texto citado por A. GRILLMEIER, *o. c.*, 403.

> «[Los Padres de Nicea enseñan] una sola persona *(prosôpon)* debido a la conjunción exacta que tuvo lugar (y) por miedo a que alguien se imaginase que dividen la asociación perfecta que tuvo lo que fue asumido con aquel que asumió. Pues si se borra esta distinción, lo que fue asumido no parece ya más que como un simple hombre como nosotros»[64].

2. Ya nos hemos encontrado con el vocabulario de la «conjunción», que es en él muy importante. Entre el Verbo y el hombre asumido existe una «conjunción exacta» o una «sublime conjunción», que asegura de manera indisoluble la unión de Dios y del hombre en Cristo y que fundamenta la asociación del hombre a la gloria del Verbo por el honor, la grandeza y la adoración:

> «También tenemos que mantener el conocimiento de esta conjunción indisoluble: que jamás, en ningún instante, esta forma de esclavo puede separarse de la naturaleza divina que se revistió de ella. Ciertamente, no es la distinción de las naturalezas lo que anula la conjunción exacta, ni es esta conjunción exacta la que destruye la distinción de las naturalezas; sino que estas mismas naturalezas distintas permanecen en su *ousía* [sustancia], y su conjunción sigue siendo necesaria porque el que fue asumido está asociado al que asumió, en honor y en gloria, ya que para eso quiso Dios asumirlo.
>
> En efecto, no es por hablar de dos naturalezas por lo que nos vemos obligados a hablar de dos señores o de dos hijos: eso sería una ingenuidad extrema, ya que todos los que en alguna cosa son dos y en alguna cosa son uno, la conjunción que los hace uno no anula la distinción de las naturalezas, ni la distinción de las naturalezas se opone a que sean uno. Está dicho: "Yo y el Padre somos uno" (Jn 10,30); no es el "uno" lo que suprime el "yo y el Padre", que son dos»[65].

Hay que reconocer en Teodoro la intención de explicar la unidad de Cristo y su protesta contra toda doctrina de los dos Hijos. Afirma a la vez la dualidad de las naturalezas y la unidad de Cristo. Sin embargo, queda en pie la cuestión de saber si esta unidad es la del Verbo humanizado, la de un solo sujeto existente, o bien la unión del Verbo y de un hombre considerados cada uno en concreto. Un intérprete muy favorable a Teodoro, A. Grillmeier, reconoce que «lo que le falta sobre todo es el reconocimiento, tan profundamente arraigado en la intuición alejandrina, del hecho de que el Cristo "Logos" es el único "yo" y el único sujeto. Teodoro parece hacer de este único "yo" un tercer elemento que trasciende a las dos naturalezas y que es el resultado de ellas»[66]. Manifiesta igualmente una reticencia ambigua respecto a la comunicación de los idiomas. Pero esta cuestión no tenía todavía aquel papel decisivo que habría de tomar en los debates del siglo V. Sea lo que fuere de la semejanza aparente de las fórmulas («dos naturalezas en una sola persona», dice ya Teodoro), es exagerado ver en él un precursor de Calcedonia. Distingue siempre la persona (*prosôpon*) de la hipóstasis, que no hace más que una sola cosa con la naturaleza. «Los términos de esta fórmula, sigue diciendo Grillmeier, están más cerca de Calcedonia que las ideas que expresa»[67].

64. TEODORO, *o. c.*, *Hom.* VI, 3: Tonneau, 135.
65. *Ib.*, *Hom.* VIII,13-14: Tonneau, 205-207.
66. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 402.
67. *Ib*, 411.

3. Teodoro habla igualmente de la inhabitación del Verbo en su «templo», expresión tradicional, procedente de Jn 2,19 y utilizada igualmente por las representaciones del esquema *Logos-sarx*. Desarrolla además la comparación con las vestiduras ceremoniales de un rey. Lo mismo que la púrpura de un rey no pertenece a su naturaleza, tampoco la naturaleza humana de Cristo puede formar una sustancia única con el Verbo. Sin embargo, por el hecho de la comunicación de la única persona (*prosôpon*), el hombre Jesús es adorado de la misma manera que el Verbo.

4. A diferencia de Diodoro, Teodoro no vacila en servirse de la analogía del cuerpo y del alma para explicar la unidad humano-divina de Cristo. Pero no insiste en el hecho de que el alma y el cuerpo mantienen cada uno, en su unión, su propia naturaleza y su propia hipóstasis, y que siguen siendo dos realidades diferentes. Su manera de comprender la analogía impide que ésta supere las ambigüedades de los demás lenguajes. Por tanto, se puede concluir con A. Grillmeier: «De hecho, la interpretación de Cristo elaborada por Teodoro da siempre la impresión de una relajación de la unidad de Cristo»[68].

Así pues, el juicio que hay que dar sobre la cristología de Teodoro es muy complejo. En cualquier hipótesis no puede ponerse en duda su intención de ortodoxia. Es ella la que condicionó su combate contra las tesis arriana y apolinarista, manteniendo firmemente la divinidad de Cristo por una parte, y subrayando la integridad de la naturaleza humana de Jesús por otra. En este sentido, defendió un dato esencial de la encarnación e hizo progresar la posición del verdadero problema: ¿cómo concebir la unión entre Dios y una humanidad completa? La tradición antigua lo relaciona demasiado pronto con las tesis de Nestorio; pero esto es objetivamente injusto, dado que se expresaba en un tiempo en que no era todavía un hecho adquirido la distinción entre hipóstasis y naturaleza, y que no podemos saber cómo habría reaccionado en los debates que siguieron muy de cerca a su muerte. La teología del siglo XX, justamente sensible a todo lo que su cristología encierra de positivo y aporta de progreso en el análisis de la constitución humano-divina de Cristo, tiende quizás a rehabilitarlo demasiado por completo[69]. Se ha visto en él, injustamente, un precursor de la fórmula de Calcedonia. Pero es erróneo interpretar su vocabulario a la luz de las clarificaciones posteriores, tanto para justificarlo como para condenarlo. Si hay que reconocer en Teodoro una verdadera consideración del alma humana de Jesús como magnitud teológica, y una verdadera preocupación por explicar la unidad de Cristo, no pueden disimularse las graves ambigüedades de su pensamiento: no sólo el lenguaje del *homo assumptus*, sino más aún su concepción del *prosôpon* de unión y su manera de hablar «como si» hubiera dos sujetos en Cristo (la distinción entre el Hijo de Dios y el hijo de David) eran objetivamente peligrosas. Le faltó un auténtico vigor especulativo. Por eso no hemos de extrañarnos de que Teodoro haya sido traicionado por su discípulo Nestorio, que quería recoger su doctrina y su vocabulario, pero que lo hizo de manera ingenua.

68. *Ib.*, 399.
69. Cf., por ejemplo, el artículo *Théodore de Mopsueste*, de E. Amann, en *DTC* XV, 255-266.

5. La cristología de los Capadocios

Los autores y los textos: Basilio de Cesarea, *Epistolae* 236, 258: Courtonne, t. III. – Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 22: ed. J. Mossay, SC 270, 1980; *Epist., theologicae* 101 y 102,32: ed. P. Gallay, SC 208, 11974. – J. Lenz, *Jesus der Christus nach der Lehrer des hl. Gregor von Nyssa,* Triers 1925 (que presenta numerosos textos). – Gregorio de Nisa, *Opus authenticum contra Apollinarem, PG* 45, 1123-1270; ed. Jaeger (Mueller), *Gregorii Nysseni Opera,* vol. III,1, 131-233; *Oratio catechetica, PG* 45, 9-105; ed. Méridier, *TD,* 1908; o *La gran catequesis,* trad. de A. Velasco, Ciudad Nueva, Madrid 1990.

Indicaciones bibliográficas: B. Otis, *Cappadocian Thought as a coherent System: Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 95-124. – A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, o.c.,* t. I, 323-337. – L. Stephan, *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz,* Wien 1938.

Los tres grandes Capadocios intervinieron principalmente en el debate trinitario. En cristología su aportación es más limitada. Son los testigos de la reacción ortodoxa contra la doctrina de Apolinar, en función de la cual elaboran varias fórmulas. Globalmente se sitúan más cerca de la escuela de Antioquía que de la de Alejandría.

Basilio de Cesarea habla poco de cómo hay que entender el ser de Cristo considerado en su humanidad. Critica todo lo que le parece teñido de arrianismo y de apolinarismo. También critica lo que cree que son residuos del docetismo. Destaca la distinción de las propiedades divinas y humanas de Cristo más que la unidad de su persona. Se muestra atento, por eso mismo, a analizar el sufrimiento de Cristo: no es un sufrimiento de la divinidad, sino el sufrimiento de la carne dotada de un alma. Ésta es para él una magnitud teológica, que le permite responder al arrianismo y salvaguardar la transcendencia del Verbo. Pero no llega a darnos todavía una antropología de Cristo[70].

El gran amigo de Basilio, Gregorio de Nacianzo (330-390), defiende contra Apolinar la plenitud de la humanidad de Cristo, que comprende un alma espiritual y racional. Se trata para él de una evidencia soteriológica, ya que «lo que no ha sido asumido no ha sido curado; lo que se salva es lo que ha sido unido a Dios»[71]. Pues bien, nuestro espíritu tiene necesidad de salvación lo mismo que nuestra carne.

En sus cartas a Celedonio, que servirán de puntos de referencia para los debates del siglo V, Gregorio rechaza el esquema *Logos-sarx* y se inscribe en la línea del esquema *Logos-anthropos*. Aludiendo a a los apolinaristas, dice lo siguiente:

> «Lo que hay que adorar, dicen, no es a un hombre portador de Dios, sino a un Dios portador de carne. ¿Puede haber algo más absurdo que esto...?» [72].

70. Cf. A. Grillmeier, *o. c.*, 323-324.
71. Gregorio de Nacianzo, *Epist. theol.* 101,32: *SC* 208, 51.
72. *Ib.* 102, 118-19: *l. c.*, 81.

Y también:

> «Las naturalezas son dos en número, la de Dios y la del hombre –puesto que hay a la vez un alma y un cuerpo–; pero no hay dos hijos ni dos Dioses [...]. En resumen, aquel de quien él es Salvador es "una cosa" y "otra cosa" *(allo kai allo)* [...]; pero el Salvador no es "uno" y "otro" *(allos kai allos),* ni mucho menos. Porque los dos son "una sola cosa" por su unión: Dios por una parte se hizo hombre, el hombre por otra parte se hizo Dios [...] Digo aquí "una cosa" y "otra cosa" *(allo kai allo)* a diferencia de lo que tiene lugar para la Trinidad; en efecto, allí hay "uno" y "otro" *(allos kai allos),* para que no confundamos las hipóstasis, pero no "una cosa" y "otra cosa" *(allo kai allo),* ya que los tres no son más que una sola y misma cosa *(hén kai tauton)* por la divinidad»[73].

Este último texto es importante por un doble título. Por un lado, distingue de manera luminosa aquello en lo que Cristo es dos, las naturalezas consideradas objetivamente, y aquello en lo que es uno, el sujeto concreto. Gregorio supera aquí con claridad las ambigüedades de Teodoro en sus deslizamientos equívocos de un punto de vista a otro. Por otro lado, aplica por primera vez a la cristología los conceptos elaborados a propósito de la Trinidad, perfectamente consciente de la oposición de los dos casos: tres personas en una naturaleza por una parte; dos naturalezas en una persona por otra. En este punto Gregorio se ha adelantado mucho a sus contemporáneos. Es por tanto un testigo muy claro de la unidad de Cristo, de una unidad que no es una simple unión de gracia, sino una unión «según la sustancia»[74]. Pero la elaboración conceptual de la cosa, inspirada en la idea estoica de «mezcla», sigue siendo insuficiente. Del mismo modo, Gregorio mantiene con firmeza el título de *Theotokos* para la virgen María[75] en virtud de su trascendencia cristológica.

Gregorio de Nisa, el hermano menor de Basilio (335-394), se metió también en la lucha contra Apolinar y propuso su cristología en su *Gran discurso catequético.* Contra Apolinar insiste igualmente en la diferencia y distinción de las dos naturalezas en Cristo y rechaza toda confusión entre ellas. Emplea de buen grado la fórmula del *homo assumptus.*

Pero mantiene fuertemente la unidad de Cristo, recogiendo en particular el vocabulario de la «mezcla». Asimismo justifica y practica la comunión de los idiomas, en nombre de la divinización de la humanidad por el Verbo:

> «Debido a la conjunción y a la unión (de las naturalezas), les son comunes los atributos de cada una de las dos; así el Señor recibe sobre sí los golpes del siervo y el siervo es glorificado con el honor señorial. Por eso la cruz es llamada la cruz "del Señor de la gloria" (1 Cor 2,8) y toda lengua confiesa que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre (Flp 2,11)»[76].

En lo que se refiere a la teoría soteriológica designada a veces con la expresión de los «derechos del demonio», es interesante señalar la posición diametralmente opuesta de los dos Gregorios. Recogiendo la idea de Orígenes, Gregorio

73. *Ib.* 101, 19-21: *l. c.*, 45-47.
74. *Ib.* 101, 22: *l. c.*, 47.
75. *Ib.* 101, 16: *l. c.*, 43.
76. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* L. V: *PG* 45, 705d; ed. Jaeger, l. III, 66, *Gr. Nyss. opera*, vol. II, 131.

de Nisa afirma que, debido al pecado, el demonio tiene un derecho real sobre el hombre, que se vendió libremente a él:

«Puesto que nosotros mismos nos habíamos vendido voluntariamentre, era necesario, por parte del que, llevado de su bondad, nos sustrajese de nuevo para la libertad, que pensase en usar para restablecernos, no el modo tiránico, sino el modo justo. Y este modo consistía en permitir al dueño tomar justamente lo que quisiera, como precio del rescate del que retenía»[77].

Esta curiosa lógica explica por qué el demonio escogió al Salvador como rescate de los prisioneros encerrados en el calabozo de la muerte. Pero aquí interviene la astucia: la divinidad se oculta en Jesús bajo el ropaje de la humanidad, para hacer que el adversario caiga en la trampa:

«La potestad contraria no era por naturaleza capaz de aproximarse a la pura presencia de Dios, ni de soportar su aparición desnuda, por lo que, para hacerle más fácil la presa al que buscaba canjearnos, la divinidad se ocultó bajo la envoltura de nuestra naturaleza, para que, como les ocurre a los peces golosos, con el cebo de la carne se tragara a la vez el anzuelo de la divinidad»[78].

Así pues, el rescate no se pagó de verdad. Si Gregorio le reconoce ciertos «derechos» al demonio, no cae sin embargo en el error craso de considerar que el demonio recibió a Cristo como rescate. Pero su lógica es desconcertante, ya que empieza con la preocupación por respetar la justicia en una especie de transacción y termina con un fraude. Dios parece como si entrara en la torpeza de un pacto con el maligno y se convierte a su vez en un tramposo. Esta presentación ambigua del tema bíblico del rescate –cuya metáfora lleva Gregorio mucho más allá de su sentido original– da un mal ejemplo a la teología posterior, que reaccionará contra una teoría que se considera grosera, pero quedándose con sus primicias.

Pero Gregorio de Nacianzo entiende las cosas de manera muy distinta. Reacciona violentamente contra la idea misma de un rescate pagado al demonio:

«Entonces, ¿a quién y por qué se pagó esa sangre derramada por nosotros, esa noble y preciosa sangre de un Dios convertido en nuestro sacerdote y nuestra víctima? [...] Si es al demonio, ¡qué injuria! ¿Cómo suponer que recibe no sólo un rescate de Dios, sino a Dios mismo en rescate, con el pretexto de ofrecerle un salario de su tiranía tan sobreabundante que en adelante debería en justicia ahorrarnos a nosotros mismos? Y si es a su Padre, pregunto cómo se hizo. No es él el que nos tenía cautivos [...] Es verdad que el Padre lo recibió; pero fue sin que él lo solicitase o lo necesitase, sino por la economía de nuestra redención y porque era preciso que el hombre fuera santificado por la humanidad de Dios y que él mismo nos liberase y nos llevase a él por su Hijo mediador, triunfando del tirano con su poder»[79].

Esta reacción es perfectamente sana, tanto en lo que se refiere al demonio como en lo que se refiere al Padre: la hipótesis de un rescate pagado a Dios pondría

77. Id., *La gran catequesis* 22: Ciudad Nueva, Madrid 1990, 93

78. *Ib.*, 24: *o.c.*, 97

79. GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 45: *PG* 36, 653a-b: trad. L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, Desclée, Paris 1953, 114-115.

a éste en la situación de un raptor injusto. Por otra parte, Gregorio recuerda que Dios rechazó el sacrificio de Isaac. La muerte de Jesús en la cruz es una victoria decisiva y liberadora de Cristo sobre el pecado, la muerte y el demonio.

6. A finales de siglo, dos cristologías en tensión: Antioquía y Alejandría

El recorrido que hemos hecho por las doctrinas y debates cristológicos en el siglo IV nos pone en presencia de dos escuelas teológicas que tienen sus propias características: la escuela de Alejandría y la escuela de Antioquía. Estas dos metrópolis del cristianismo antiguo entrarán a menudo en conflicto en el plano de la política religiosa, pero sería injusto reducir hasta ese punto unas diferencias propiamente teológicas, que en varias ocasiones se convertirán en verdaderas divergencias. Antes de emprender la exposición de los grandes debates del siglo V, no será inútil puntualizar la perspectiva cristológica que adopta cada una de las partes.

El esquema fundamental de la cristología alejandrina (Atanasio y en el siglo V Cirilo) es por tanto el del *Logos-sarx*, mientras que el de la Iglesia de Antioquía (Diodoro de Tarso, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y en el siglo XV Teodoreto de Ciro) es el del *Logos-Anthropos*. De estas dos perspectivas se derivan muchas consecuencias. El primer esquema es descendente: considera el momento en que el Verbo se hace carne (encarnación *in fieri*), es decir, se apropia una humanidad completa. Su referencia bíblica privilegiada es el evangelio de Juan, así como el himno de Flp 2, que expresa la «kénosis» del Verbo. El segundo esquema es ascendente, en el sentido de que considera al hombre Jesús en cuanto «asumido» por el Verbo de Dios (encarnación *in facto esse*) y analiza en su ser lo que es el «perfectamente Dios» y lo que es el «perfectamente hombre». Su referencia bíblica es ante todo la de los evangelios sinópticos.

Cada uno de estos dos esquemas tiene su valor propio y sus límites. El valor del esquema alejandrino está en que explica la unidad de Cristo, en quien el Verbo se ha humanizado auténticamente. La comunicación de Dios a la humanidad pasa por esta comunión humano-divina establecida en la persona de Cristo. El valor del esquema antioqueno está en que subraya la distinción entre la divinidad y la humanidad y en que pone de relieve la condición humana de Cristo, su sujetividad autónoma.

Los límites de cada una de estas perspectivas son el revés de su punto fuerte. A los alejandrinos les cuesta trabajo encontrar el lenguaje adecuado para explicar la distinción de las naturalezas después de la unión. Correlativamente, se subraya poco la condición humana de Cristo. Su tentación específica es el monofisismo, que aparece bajo formas diferentes desde Apolinar hasta Eutiques. Incluso después de Calcedonia, muchos teólogos de Alejandría seguirán estando apegados al lenguaje «monofisita». Por su parte, a los antioquenos les cuesta trabajo explicar la unidad concreta de Cristo. Prefieren el lenguaje de las dos naturalezas con el riesgo de hacer pensar que las consideran en concreto. Su tentación específica consiste en poner dos sujetos y en rechazar las apropiaciones (Nestorio).

El esquema representativo de Alejandría es de tipo temporal, ya que considera el paso de un antes a un después: el Verbo, apropiándose de una generación

humana, se convierte en el Verbo encarnado, en un solo Cristo e Hijo. Éste es el esquema que prevaleció en el concilio de Éfeso. El esquema representativo de Antioquía es de tipo «espacial»: considera a las dos naturalezas, divina y humana, en paralelismo y muestra cómo se encuentran unidas en la única persona de Jesucristo, doblemente consustancial a Dios y a los hombres. Éste fue el esquema representativo del concilio de Calcedonia.

La cristología latina está mas cerca, en su lenguaje, de la cristología antioquena: su esquema, desde Tertuliano hasta León Magno, es espontáneamente dualista. Esto no tiene nada que ver con el terreno de las alianzas político-eclesiásticas. Roma, en los conflictos doctrinales del Oriente, se alió más bien con Alejandría contra Antioquía. En Éfeso, los legados romanos se incorporaron al concilio de Cirilo. Pero en Calcedonia, el *Tomo a Flaviano* de León buscará trazar una vía media entre las dos cristologías orientales.

II. LOS GRANDES DEBATES CRISTOLÓGICOS DEL SIGLO V

Han quedado ya fijadas las posiciones respectivas de las escuelas de Alejandría y de Antioquía en lo que se refiere al misterio de Cristo. Cada una tiene sus límites y su propio unilateralismo; cada una conoce tentaciones capaces de hacerle franquear los límites de la ortodoxia cristiana, bien sea en el sentido de la encarnación, bien en el lenguaje que da cuenta de la misma. Éste es el punto de partida de la larga crisis cristológica del siglo V: comienza por lo que se llamó el «escándalo ecuménico» de Nestorio, heredero extremo de la cristología antioquena, que llevó a la reunión del concilio de Éfeso (431). Continúa con los excesos opuestos de Eutiques, representante un tanto limitado de la tradición alejandrina, que conducen al concilio de Calcedonia (451). Pero se prolongará a lo largo de los conflictos que se suscitaron en torno a la recepción de Calcedonia. Y desbordará sobre el siglo VI y hasta el VII, provocando la reunión de dos nuevos concilios: el Constantinopolitano II (553) y el Constantinopolitano III (681): esto será el objeto de estudio del siguiente capítulo.

1. La unidad de Cristo en cuestión: Nestorio y Cirilo. El Concilio de Éfeso (431)

Los autores y los textos: *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles,* trad. por A. J. Festugière, Beauchesne, Paris 1982. – Cirilo de Alejandría, *Quinque libri contra Nestorium: PG* 76, 9-428; E. Schwartz, *ACO* 1,1,6, 13-106; *De vera fide ad Theodosium et princip.: PG* 76, 1133-1401; *ACO* 1,1,1, 42-72 y 1,1,5, 26-118; *De incarnatione Unigeniti* y *Christus est unus:* ed. G. M. de Durand, *Deux Dialogues christologiques, SC* 97, 1964.– F. Loofs, *Nestoriana.* Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und hrsg., Niemeyer, Halle 1905. – Nestorio, *Liber Heraclidis Damasceni* [195], ed. F. Nau, Letouzey, Paris 1910.

Indicaciones bibliográficas: Sobre Éfeso: J. Liébaert, *Éphèse, concile de,* en *DHGE,* t. 15, col. 561-574 (con abundante bibliografía). – P. Th. Camelot, *Éfeso y Calcedonia,* ESET, Vitoria 1971. – J. Liébaert, *L'Incarnation. I. Des origines au concile de Chalcédoine,* en *Histoire des dogmes* III, 1ª, Cerf, Paris 1966. – A.

GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, o.c.*, t. I, 417-546. – B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église,* Desclée, Paris 1982.

Sobre la cristología de Cirilo de Alejandría: J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne,* Fac. Cath. de Lille, Lille 1951; ID. *L'evolution de la christologie de saint Cyrille d' Alexandrie à partir de la controverse nestorienne: Mél. de Sc. Rel.* 27 (1970) 27-48. – G. JOUASSARD, una serie de artículos en RSR 43 (1955) 361-378; 44 (1956) 232-242; 45 (1957) 209-224. – M. RICHARD, *L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation: Mel. de Sc. Rel.* 2 (1945) 5-32 y 243-270.

El concilio de Éfeso no formulará ninguna definición dogmática propiamente dicha. Leerá y condenará una carta de Nestorio a Cirilo; leerá y aprobará igualmente los escritos de Cirilo. Así pues, el estudio del concilio comienza por la exposición del debate entre estos dos personajes y de los problemas que allí aparecen. A continuación podremos volver a la película de los acontecimientos un tanto caóticos que marcaron la celebración del concilio hasta su epílogo, el *Acta de unión* del 433. Podrá trazarse entonces un primer balance dogmático.

El punto de partida de la crisis: Nestorio y la «Theotokos»

Nestorio nació en el último cuarto del siglo IV en Germanicia, en la Siria eufratina. Fue sucesivamente monje en el convento de Euprepios y sacerdote de la ciudad de Antioquía. Predicador célebre, formado en la escuela de Antioquía, leyó a Diodoro de Tarso y siguió quizás las enseñanzas de Teodoro de Mopsuestia. El 428 fue nombrado patriarca de Constantinopla. Escandalizó pronto a la gente rechazando la legitimidad de la expresión ya popular de María «Madre de Dios» (*Theotokos*), sustituyéndola por la de «Madre de Cristo» (*Christotokos*). Pues bien, emplean ya la primera fórmula la mayor parte de los Padres del siglo IV, desde Alejandro de Alejandría. El pueblo cristiano reaccionó rápidamente; un día apareció en las puertas de su Iglesia un cartel de protesta (*contestatio*, forma jurídica que enuncia la causa de un proceso), donde se ponían en paralelo las tesis de Nestorio con las de Pablo de Samosata, condenado a finales del siglo III; otro día, Nestorio se vio interrumpido durante su predicación por un laico, Eusebio, que exclamó: «El Verbo eterno nació en la carne y de una mujer»; se levantó un gran tumulto entre los asistentes[80]. La agitación se extendió rápidamente y motivó la intervención de Cirilo, «papa» de Alejandría, y de Celestino, papa de Roma.

Este incidente inicial resume ya la visión cristológica de Nestorio. Antioqueno, reaccionó siempre contra la cristología de Arrio y de Apolinar, preocupado de que no se confundieran las naturalezas divina y humana en Cristo. Tiene la preocupación de mantener la humanidad plena de Cristo. Por eso rechaza toda *apropiación* real de las realidades de la humanidad al Verbo, comprometiéndose peligrosamente en un lenguaje que da a entender en Cristo dos sujetos, uno divino y otro humano, íntimamente ligados entre sí por un vínculo de habitación. De este

80. Cf. P. TH. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, o. c., 34.

modo introduce una separación entre el Verbo y la humanidad de Cristo y pone en discusión la comunicación real entre Dios y la humanidad. Niega sin embargo que sea su intención dividir a Cristo en dos Hijos e insiste en la conjunción de las dos naturalezas en una sola persona o personaje, que representa lo que es común a la una y a la otra. Pero esta vinculación no le libra de la sospecha de dividir concretamente a las naturalezas. Así pues, lo mismo que Apolinar, Nestorio plantea la cuestión de la estructura teándrica de Cristo; pero la aborda desde un punto de vista muy distinto y le da una solución totalmente opuesta. El verdadero problema, el que recapitula todo lo sucedido en Éfeso, es el de la interpretación de la fórmula joánica: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14).

Los acontecimientos se sucedieron rápidamente hasta la celebración del concilio de Éfeso en el año 431. Por una parte, Nestorio escribió al papa Celestino de Roma para exponerle su teología y pedirle su apoyo. Por otra, su adversario Eusebio hizo lo mismo. Celestino tardaba en responder, pues antes tenía que traducir al latín todo el dossier.

La intervención de Cirilo: la carta de enero del 430

El «papa» de Alejandría con el que iba a chocar Nestorio era una gran personalidad. Cirilo, nacido entre el 370 y el 380, era sobrino de su predecesor Teófilo, que se había distinguido en el año 403 en el sínodo de la Encina por su papel antipático en la deposición injusta de Juan Crisóstomo, arzobispo de Constantinopla. Enérgico y ambicioso, personaje también muy discutido, sucedió a su tío en el 412 y se distinguió por sus actos de violencia contra los herejes y los paganos.

Pues bien, un pasado conflictivo había engendrado una tensión de naturaleza político-religiosa entre la ciudad imperial, la «nueva Roma», y la métrópoli de Alejandría; más aún, el nuevo arzobispo Nestorio era un representante de la escuela rival de Antioquía. Todos estos prejuicios desfavorables explican la rapidez con que Cirilo intervino contra su colega de Constantinopla. Pronto se convirtió en el adversario principal de Nestorio y la forma con que lo trató lo hizo pasar por un perseguidor. No es posible excusarle de cierta violencia, de cierta falta de moderación y de una preocupación demasiado apresurada por intervenir. Dicho esto, tampoco hay que enturbiar exageradamente al personaje. Sería falso afirmar que Cirilo no tenía motivaciones doctrinales. El respeto a la personalidad de estos dos grandes adversarios exige que les creamos cuando opinan, el uno y el otro, que está en peligro la fe en sus diferencias. La honestidad obliga además a reconocer que la visión cristológica de Cirilo era infinitamente más justa y más profunda que la de Nestorio y que las fórmulas de este último tenían motivos para preocupar a Cirilo.

Así pues, Cirilo de Alejandría, cuya ciudad se veía también sacudida por las disputas, intervino escribiendo una carta a Nestorio. Ya en una primera carta, del 429, le había pedido explicaciones sobre el litigio doctrinal. Nestorio le respondió en una breve misiva, invitándole a la moderación: se trata en el fondo de una manera de decirle que no se metiera en el asunto. Pero Cirilo se creyó obligado a volver a la carga en una carta doctrinal mucho más precisa. Con ella se mete a fondo en el debate. Es la carta que se proclamó en el concilio de Éfeso. Constituye por tanto un documento dogmático.

En un primer tiempo Cirilo se entrega a una exégesis del Símbolo de Nicea. Porque, opina, la disputa tiene que poder resolverse sobre la base de la doctrina proclamada solemnemente por los Padres del primer concilio ecuménico. Se observará que no toma como referencia al Símbolo de Constantinopla, a pesar de ser más reciente; esto no se llevará a cabo más que en el concilio de Calcedonia:

> «Así pues, el santo y gran concilio dice que el Hijo engendrado según la naturaleza de Dios Padre, unigénito, el verdadero Dios salido del Dios verdadero, la Luz salida de la Luz, por el que el Padre creó todas las cosas, bajó, se encarnó, se hizo hombre, sufrió, resucitó el tercer día y subió a los cielos. También nosotros tenemos que aferrarnos a estas palabras y a estas afirmaciones doctrinales, considerando lo que significa el hecho de que el Verbo salido de Dios se encarnó y se hizo hombre. Pues no decimos que la naturaleza del Verbo, trasformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis *(kath' hypostasin)*, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad»[81].

En este texto la cristología de Cirilo expresa a la vez su intención y su lenguaje. El concilio de Nicea, en su segundo artículo, no hace más que recoger la afirmación de la fórmula joánica: ésta dice que «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), mientras que aquel lo pone como sujeto de la secuencia que enumera los acontecimientos clave de la existencia de Cristo, el Hijo de Dios en persona, el Hijo único, eterno y engendrado, que es Hijo por naturaleza. Este movimiento de la frase asienta una identidad concreta entre el Hijo o el Verbo de Dios y el hombre Jesucristo.

De este enunciado común al Nuevo Testamento y al Símbolo de fe Cirilo presenta una traducción en un lenguaje racional. Lo que habían dicho Juan y el concilio de Nicea se comprende ahora en un lenguaje cultural griego: no ya en el sentido de un cambio del Verbo en carne o en una humanidad, sino en el sentido de que el Verbo une consigo «según la hipóstasis», es decir, a nivel de su acto concreto de subsistir o de existir, a una humanidad completa. La unidad de Cristo se hace en la hipóstasis del Verbo, de manera que no hay más que un solo sujeto subsistente. El Verbo asume un nuevo modo de subsistir y de existir, un modo humano. La humanidad no pertenece para él al terreno del tener, sino al terreno del ser. La relación de su hipóstasis con su naturaleza humana es del mismo orden que su relación con su naturaleza divina. Cirilo evita cuidadosamente presentar la humanidad de Cristo como un subsistente distinto y se niega a presuponer en él un hombre concreto antes de la unión. Con esta explicación y este lenguaje, Cirilo ha producido el primer elemento de lo que llegará a ser la fórmula cristoló-

81. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Segunda carta a Nestorio*: COD II-1, 107: trad. parcial de D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 46.

gica recibida en la Iglesia, es decir, la unión según la hipóstasis o la «unión hipostática».

El arzobispo de Alejandría opone esta interpretación a la unión según el beneplácito o complacencia, o a una unión en el *prosôpon*, en el sentido que él piensa que tiene esta palabra en los textos de Nestorio y que hay que traducir aquí, por tanto, por «personaje» más bien que por «persona». Semejante unión es radicalmente insuficiente para dar cuenta de la unidad de Cristo. Pero tiene además el acierto de mostrar a Nestorio que esta unión respeta la diferencia de las naturalezas. Es curioso cómo el final de su exposición recoge el esquema antioqueno, llevando a cabo de este modo una especie de *captatio benevolentiae* de su corresponsal. Habla entonces con claridad de dos naturalezas antes de la unión.

Pero semejante unión no es posible más que cuando el Verbo asume en sí mismo la generación según la carne, lo cual nos lleva al reconocimiento del título de María como «Madre de Dios»:

> «Por eso, aunque Cristo gozó de la existencia antes de los siglos y fue engendrado del Padre, también se dice que fue engendrado según la carne de una mujer, no porque su naturaleza divina haya recibido el comienzo de su ser en la santa Virgen, ni porque tenga necesidad por sí misma de una segunda generación después de la que recibió del Padre [...], sino porque, habiéndose unido según la hipóstasis al elemento humano por causa nuestra y por nuestra salvación, salió de una mujer y por ello se dice que fue engendrado según la carne. Porque no nació primeramente un hombre vulgar, de la santa Virgen, y luego descendió sobre él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne. Y así decimos también que sufrió y que resucitó, no porque el Verbo de Dios haya sufrido los golpes, la crucifixión u otras heridas en su propia carne (dado que la divinidad es impasible, por ser incorporal), sino que se dice que sufrió por nosotros porque el cuerpo en que se había convertido sufrió estas cosas: en efecto, el impasible estaba en un cuerpo pasible. Lo mismo pensamos a propósito de la muerte [...].
>
> Esto es lo que por doquier proclama el discurso de la fe exacta. Esto es lo que veremos que pensaron los santos Padres, que de esta manera no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios a la santa Virgen»[82].

El texto de Cirilo se complace en repetir las construcciones «se dice», «está dicho», en el momento de expresar sus interpretaciones. Esto significa, por un lado, que se sitúa en el plano de la afirmación y que busca la mejor coherencia del vocabulario para dar cuenta del misterio de la encarnación en el lenguaje helenístico. Ahora bien, el fundamento de la unión en virtud del acto de subsistir y de existir el Verbo en su humanidad no puede ser más que su generación carnal. Todo depende de esto. Si la unión fuera en ese momento del orden del tener, entonces toda la existencia de Cristo se viviría según este régimen. La apropiación de la generación condiciona a la de la pasión. Si el Verbo no nació de verdad, entonces tampoco fue él el que sufrió y el que murió. Su nacimiento y su muerte deben atribuirse al Verbo en persona, aun cuando no puedan ser algo que pertenezcan a la divinidad en cuanto tal. Cirilo es muy claro en este sentido gracias a una expre-

82. *Ibidem.*

sión paradójica: el Verbo sufrió, no en su divinidad, sino en su humanidad: «en efecto, el impasible estaba en un cuerpo pasible».

Ante la tentación de pensar que se trata en este caso de una sutileza sin contenido, se puede apelar a una analogía humana muy concreta. Pensemos en el caso de un hombre afectado de cáncer. En el sentido concreto de la palabra, es un órgano solo de su cuerpo el que está afectado de cáncer. Su «alma« o su «persona» espiritual no están propiamente sujetas a esa enfermedad. Pero nadie negará que es sin duda la persona total de ese hombre la que vive la experiencia dolorosa de esta prueba, que pone en peligro su porvenir. El sujeto de atribución del cáncer es ciertamente la persona como tal.

En su brevedad, esta carta de Cirilo dice todo lo esencial y queda fuera de polémicas y exageraciones. Presenta igualmente un lenguaje teológico muy riguroso.

La respuesta de Nestorio

Esta vez Nestorio respondió a fondo. Utiliza el mismo método que Cirilo y toma a su vez como referencia el texto del Símbolo de Nicea, relacionándolo con el himno bíblico de Flp 2,6-11:

> «¿Cuáles son entonces las palabras de la enseñanza admirable de tu carta?
>
> "El santo y gran concilio dice que el Hijo engendrado según la naturaleza de Dios Padre, unigénito, el verdadero Dios salido del Dios verdadero, la Luz salida de la Luz, por el que el Padre creó todas las cosas, bajó, se encarnó, se hizo hombre, sufrió, resucitó el tercer día".
>
> Éstas son las palabras de tu piedad y quizás reconoces en ellas un bien tuyo. Pero escucha también las nuestras [...] Leyendo superficialmente la tradición de estos santos Padres, has caído en una ignorancia perdonable, al pensar que ellos habían dicho que el Verbo coeterno del Padre es pasible *(pthètos)*. Atiende, por favor, con una mirada más penetrante a sus palabras y encontrarás que este divino coro de los Padres no dijo nunca que la divinidad consustancial *(homoousios)* fuera pasible ni que haya sido engendrada recientemente, ella que es coeterna con el Padre, ni que haya resucitado, ella que resucitó a su Templo destruido [...].
>
> Así pues, dicen, creo en nuestro Señor Jesucristo, su Hijo unigénito. Observa cómo pusieron primero como fundamento al Señor, Jesús, Cristo, unigénito, Hijo, esos nombres comunes a la divinidad y a la humanidad, para edificar luego la tradición de la encarnación, de la resurrección y de la pasión; su finalidad era, una vez asentados ciertos nombres significativos comunes a una y otra naturaleza, que no se dividiera lo relativo a la filiación y al señorío y que, en la unicidad de la filiación, no se viera en peligro de desaparecer con confusión lo que se refiere a las naturalezas»[83].

Así pues, el debate recae sobre la interpretación exacta del Símbolo de Nicea. Entre Cirilo y Nestorio se plantea un conflicto hermenéutico. Nestorio cita la interpretación de su corresponsal para refutarla.

83. NESTORIO, *Segunda carta a Cirilo*: COD II-1, 113-117.

Se observará ante todo que su discurso pasa, sin distinción alguna, del vocabulario concreto que habla del Verbo y de los sucesos de su historia al vocabulario abstracto que designa la naturaleza divina y sus atributos. Es verdad que la «divinidad coeterna» es «impasible», que no puede ni sufrir ni morir. Más ambiguo resulta decir que «el Verbo» es impasible, ya que la fórmula une a un sujeto concreto con un atributo abstracto. El Verbo es ciertamente impasible según su divinidad, pero Nestorio quiere hacer comprender que el Verbo no sufrió. Confunde conceptualmente el Verbo y la divinidad, es decir, las hipóstasis y la naturaleza; por tanto, no puede entrar en la inteligencia de la posición de Cirilo que afirma exactamente la distinción entre las dos. Por ello, su argumentación adolece de una vaguedad especulativa, que no consigue superar. Tiene razón cuando afirma las prerrogativas de la naturaleza divina del Verbo; pero se engaña cuando piensa de hecho en dos sujetos o dos hipóstasis, al hablar de dos naturalezas.

Nestorio propone entonces su interpretación de Nicea: observamos cómo la titulación cristológica, que es el sujeto de la secuencia del segundo artículo donde se mencionan los sucesos de la vida de Jesús, evita cuidadosamente mencionar el nombre del Verbo o el de Dios y se contenta con emplear unas palabras que pueden aplicarse a la vez a la divinidad y a la humanidad. En otras palabras, la encarnación, la resurrección y la pasión pueden atribuirse ciertamente a Cristo, Señor e Hijo, pero no pueden decirse del Verbo en cuanto tal. Nestorio apoya entonces su exégesis en el himno paulino de Flp 2:

> «Ya Pablo había enseñado esto mismo cuando, al mencionar la encarnación divina y a punto de añadir la pasión, empieza poniendo este nombre de Cristo, común a las naturalezas [...], y luego añade el discurso relativo a las dos naturalezas. ¿Qué es lo que dice? "Tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios, sino que (por no citarlo todo detalladamente) se hizo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz" (Flp 2,5-6). Así, como iba a hacer mención de la muerte, para que no se sacase de allí la conclusión de que el Dios Verbo es pasible *(pathètos)*, pone este nombre de Cristo como un apelativo par significar la sustancia impasible y pasible en una persona *(prosôpon)* única, para que Cristo fuera llamado sin peligro tanto impasible como pasible, impasible por la divinidad, pasible por la naturaleza corporal»[84].

Nestorio opone aquí claramente el nombre de Cristo, sujeto común de los atributos de la divinidad y de los sucesos de la humanidad, al nombre de Verbo que mantiene al abrigo de estos últimos. Porque si el Verbo no es pasible, es inconcebible para Nestorio que pueda morir, incluso en su humanidad. Cristo representa una persona (*prosôpon*) de unión, formalmente distinta de la hipóstasis del Verbo. En virtud de la confusión que establece entre hipóstasis y naturaleza, Nestorio alaba a Cirilo por mantener «la división de las naturalezas según la razón de la humanidad y de la divinidad y su conjunción (*synapheia*) en una sola persona». Pero le reprocha inmediatamente el que se contradiga cuando habla del Verbo «capaz de una segunda generación», «pasible y creado de nuevo». En esta protes-

84. *Ib.* : COD II-1, 117.

ta Nestorio deja caer un término clave de su fórmula cristológica, el de «conjunción» (*synapheia*), oponiéndolo al de «unión» (*henôsis*) de Cirilo. Para él, Cristo está formado de la conjunción de las dos naturalezas/hipóstasis, las del Verbo/divinidad y el hombre/humanidad, dejando claro que nada de lo que concierne a la humanidad de Cristo puede afectar al Verbo en cuanto tal.

Por eso Nestorio rechaza las apropiaciones de los sucesos de la humanidad a la persona del Verbo y pone en discusión el lenguaje de las Escrituras y de la tradición anterior que las habían practicado espontáneamente. Como se trataba de cosas bien conocidas, la cristología de Nestorio toma aquí un sentido concreto que no podía darse en la discusión sobre la formalidad de los conceptos:

> «En todos los lugares de la divina Escritura, cuando se menciona la economía del Señor, la generación y la pasión que se presentan no son las de la divinidad, sino las de la humanidad de Cristo, de manera que la santa Virgen debe ser llamada con una denominación más exacta madre de Cristo *(christotokos)* y no madre de Dios *(theotokos)*. Escucha también estas palabras de los evangelios que proclaman: "Libro de la generación de Jesucristo, se dice, hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1). Por tanto, es claro que el Dios Verbo no era hijo de David [...].
>
> Es bueno y está en consonancia con la tradición evangélica confesar que el cuerpo es el Templo de la divinidad del Hijo y un Templo unido según una suprema y divina conjunción, de manera que la naturaleza de la divinidad se apropia de lo que pertenece a ese Templo; pero, hermano mío, atribuir al Verbo en nombre de esta apropiación las propiedades de la carne conjunta, o sea, la generación, el sufrimiento y la mortalidad, eso es obra de un pensamiento equivocado por los griegos, o enfermo de la locura de Apolinar, de Arrio y de otras herejías [...].
>
> Pues necesariamente los que se dejan arrastrar por la palabra de apropiación tendrán que hacer que el Verbo Dios comulgue de la lactancia, tendrán que hacer con esta apropiación que participe del crecimiento progresivo y del temor ante el momento de la pasión y ponerlo en la necesidad de la asistencia de un ángel. Y no hablo de la circuncisión, del sacrificio, de los sudores, del hambre, de todas esas cosas que, apegadas a la carne, son adorables como habiendo sucedido por causa de nosotros, pero que, si se atribuyen a la divinidad, son engañosas [...]»[85].

La argumentación bíblica de Nestorio evita cuidadosamente la fórmula de Jn 1,14, que la contradice. Pero su rechazo de todas las apropiaciones al Verbo de lo que Cristo vivió en su humanidad, revela la motivación profunda de su autor. El título de madre de Dios, dado a la Virgen, no es más que el signo recapitulador de todo un conjunto. No solamente Nestorio no puede admitir que el Verbo se haya hecho hijo de David, sino también y sobre todo que lo haya llevado el seno de la Virgen, que haya estado sujeto al temor y al sudor de la agonía, etc., cosas todas ellas que él piensa que constituyen una promiscuidad indigna del Dios Verbo. Por otra parte, es curioso cómo en el momento en que admite el término mismo de apropiación, un término predilecto de Cirilo, es cuando se apresura a quitarle todo su contenido.

En este nivel concreto es donde es posible juzgar la cristología de Nestorio. Su insuficiencia especulativa podría recubrir una confesión real de la encarna-

85. *Ib.*: COD II-1, 1191-123.

ción. También hemos visto su horror ante las herejías de Arrio y de Apolinar, a los que quiere combatir, lo mismo que sus predecesores antioquenos. Pero en sus fórmulas se muestra de hecho escandalizado por la idea misma de la encarnación de Dios y de sus consecuencias.

La tercera carta de Cirilo a Nestorio

Cirilo no se contentó con escribir a Nestorio. Se lanzó a toda una campaña de opúsculos doctrinales sobre la encarnación. Escribió además a Celestino, informado ya por Nestorio, como hemos visto, enviándole todo un *dossier* sobre el caso. Celestino reunió entonces un Sínodo romano, que condenó a Nestorio y le ordenó retractarse en el plazo de diez días so pena de excomunión[86]. Pero sobre todo, en nombre de las relaciones particulares que existían desde hacía ya tiempo entre Roma y Alejandría, Celestino le confió a Cirilo la tarea de hacer que se respetase esta sentencia. Esta elección no era sin duda la mejor.

Cirilo imita a Celestino convocando también un Sínodo local en Alejandría, que condenó a Nestorio. Le escribió entonces una nueva carta, la tercera, mucho más larga y acompañada de doce anatematismos. Pero esta vez no guardó la misma mesura que en su correspondencia anterior, sino que impuso a Nestorio el lenguaje mismo de la escuela de Alejandría, lo cual era evidentemente inaceptable para el arzobispo de Constantinopla. Sólo tendré aquí en cuenta los nuevos elementos.

La carta comienza con una invitación urgente a Nestorio para que se retracte, ya que ha «escandalizado a toda la Iglesia». Cita por extenso el Símbolo de Nicea y desarrolla su comentario sobre el mismo. Pero en vez de quedarse en la fórmula de «la unión según la hipóstasis», Cirilo le añade la unión «según la naturaleza» (*kata physin*). De este modo se muestra heredero de una tradición que sigue pensando en la «naturaleza» de forma concreta, sin distinguirla de la hipóstasis. Crea así una confusión que había evitado en su carta anterior y que tendrá serias consecuencias en los debates sucesivos. Porque si Cirilo está libre de toda confusión conceptual, no lo está de toda confusión de lenguaje. El debate con Nestorio se resentirá de esta confusión. Cuando Nestorio dice dos naturalezas, piensa en dos hipóstasis; cuando Cirilo dice una naturaleza, piensa en una hipóstasis, pero admite la diferencia específica de las dos naturalezas antes de la unión.

Como la vez anterior, Cirilo desarrolla las apropiaciones a propósito de la generación de Jesús, de su pasión y de la eucaristía. Demuestra tener un sentido religioso muy profundo de la *kénosis* del Verbo y muestra que la unidad concreta del Verbo encarnado es la condición *sine qua non* de su mediación salvífica. A propósito de la pasión tiene esta fórmula que hoy podríamos llamar dialéctica: el Hijo de Dios «estaba en su cuerpo sacrificado, apropiándose sin sufrir de los sufrimientos de su propia carne»[87]. Sigue una larga argumentación escriturística sobre las apropiaciones, que plantea un principio de exégesis muy tradicional: «Nuestra posición constante será la de pensar, y con razón, que las palabras humanas y además las divinas fueron pronunciadas por un solo ser»[88].

86. Cf. P. Th. Camelot, *Éfeso y Calcedonia*, o. c., 42-46.
87. Cirilo de Alejandría, *Tercera carta a Nestorio*: COD II-1, 131.
88. *Ib.*: COD II-1, 135.

Esta argumentación le brinda la ocasión de recoger una fórmula célebre: «Hay que atribuir todas las palabras de los evangelios a la única hipóstasis encarnada del Verbo»[89]. Ofrece aquí la buena versión de esta fórmula, empleando el término de hipóstasis. Pero ocurre además que la emplea con el término «naturaleza», recogiéndola –según pensaba– de Atanasio, pero que de hecho es de Apolinar[90].

Los doce anatematismos que Cirilo pide que firme Nestorio, justos en su intención, afirman con claridad la unidad del Verbo encarnado y expresan las principales apropiaciones; desgraciadamente, siguen trasmitiendo la confusión entre «unión según la naturaleza» (anatematismo 3) y «unión según la hipóstasis». Por eso el concilio de Efeso, que escuchó la lectura del texto, no se pronunció sobre él.

La cristología de Cirilo no se reduce a estas dos cartas, que deben su importancia a su vinculación con el concilio de Éfeso. Podríamos recordar aquí toda la obra de Cirilo[91]. ¿Tenía razón Nestorio al ver en Cirilo un cómplice de la doctrina de Apolinar? A pesar de su «monofisismo» verbal, Cirilo admite formalmente en Cristo la existencia de un alma racional, que estuvo sometida al sufrimiento lo mismo que su cuerpo. Reconoce el factor de la psicología humana de Cristo y habla de que Jesús creció en sabiduría[92]. El alma de Cristo es también el sujeto de la obediencia y de la ofrenda de su sacrificio. Por tanto, es una magnitud teológica en este Alejandrino, que de este modo hace evolucionar radicalmente el esquema *Logos-sarx* de sus predecesores. Cirilo reconoce la existencia de una «naturaleza humana» completa en Cristo y sabe integrar esta expresión en su vocabulario siempre que se presenta la ocasión. En este sentido, podría hablar de «dos naturalezas» en Cristo, tal como le piden que haga sus adversarios. Pero, fiel a una terminología para él tradicional, Cirilo se atiene a la fórmula que habla de «una sola naturaleza», siendo para él el término «naturaleza» la expresión de una fuerza vital que guarda un aspecto concreto. Como Nestorio, pero en sentido contrario, no llega a distinguir formalmente los contenidos semánticos de *hipóstasis* y de *naturaleza* . A pesar de su visión acertada, la ambigüedad de su lenguaje supondrá una pesada hipoteca para el futuro de los debates, incluso de los que siguieron al concilio de Calcedonia[93].

Así pues, uno de los puntos cruciales de la discusión se refería a la manera de comprender en Cristo la distinción entre las dos naturalezas. Cirilo la concibe a partir de la analogía de la naturaleza humana, compuesta de un alma y de un cuerpo. En ambos casos la distinción es real y no hay confusión alguna entre los dos elementos. En ambos casos igualmente se afirma la distinción según «la consideración intelectual»[94] con lo que se anuncia ya el canon 7 del Constantinopolitano II[95].

89. *Ib.* : COD II-1, 137.
90. Sobre este punto, históricamente bastante oscuro, cf. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 467-471.
91. Cf. las indicaciones bibliográficas, p. 293-294.
92. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Christus est unus*: *SC* 97, 455.
93. Sobre todos estos puntos, cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 461-474.
94. Cf. B. MEUNIER, *L'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie*, thèse de l'École pratique des Hautes Études, Sorbonne, Paris 1992 (dactilografiado), 328-332.
95. Cf. *infra*, 331-333.

Es interesante recoger aquí el juicio que da Grillmeier, que tan indulgente se muestra con Nestorio, sobre el valor de la cristología de Cirilo:

> «[Cirilo] formó la nueva cristología alejandrina, que es la expresión más profunda de Cristo que la teología griega era capaz de ofrecer. El reconocimiento de la unidad de sujeto en Cristo, el Logos, es una de sus características. Mientras que en los antioquenos "Cristo" parece estar al lado del Logos como un nuevo sujeto de expresiones cristológicas, en la teología alejandrina todas las expresiones se orientan directamente hacia el Logos»[96].

La reunión del concilio de Éfeso

Nestorio no acató las órdenes de Celestino y las exigencias de Cirilo le parecieron no solamente inaceptables, sino incluso gravemente teñidas de apolinarismo. Le pidió entonces al emperador Teodosio II la convocatoria de un concilio, que a su juicio debería condenar a Cirilo. Le escribió incluso a Juan de Antioquía: «Todo lo que se decida en un decreto común y universal recibirá la autoridad de la fe y nadie tendrá motivos para oponerse a él»[97]. Así pues, fue el mismo Nestorio el que apeló a un concilio que habría de acarrearle la condenación.

Teodosio puso gran interés en el asunto, ya que tenía una elevada conciencia de su papel político frente a la religión:

> «El bien de nuestro imperio depende de la religión: Una estrecha conexión relaciona estas dos cosas. Se compenetran ambas y cada una de ellas gana con el crecimiento de la otra. Así, la verdadera religión es deudora de la justicia, y el Estado es deudor a la vez de la justicia y de la religión. Establecido por Dios para reinar, siendo lazo natural entre la religión de los pueblos nuestros y su felicidad temporal, guardamos y mantenemos inviolable la armonía de los dos órdenes, ejerciendo así respecto de Dios y de los hombres el oficio de mediador. Servimos a la divina Providencia vigilando los intereses del Estado y, preocupándonos siempre para que nuestros pueblos vivan en la piedad, extendemos nuestra solicitud sobre un doble motivo, no pudiendo pensar en el uno sin pensar en el otro al mismo tiempo. Por encima de todo buscamos el respeto de los asuntos de la Iglesia como Dios lo exige; deseando que la concordia y la paz reinen en ella sin turbación alguna, que la religión se mantenga sin mancha, que la conducta y las obras sean irreprochables en las filas del clero. Así, persuadido de que estos bienes son realizados y confirmados por el amor divino y la caridad mutua, nos hallamos convencidos de que las actuales coyunturas exigen una reunión del cuerpo episcopal»[98].

Este célebre texto se sitúa en la tradición de la convocatoria de Nicea por Constantino. Pero señala un progreso considerable en la conciencia «teológica» que tenía el emperador, como «mediador» establecido por Dios, de su responsabilidad para con la Iglesia. La paz eclesial es importante para la paz política en el imperio. En este texto de convocatoria del concilio de Éfeso está presente toda

96. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 466.
97. *Carta de Nestorio a Juan de Antioquía*: cf. LOOFS, *Nestoriana, o.c.*, 185-186.
98. Texto en *ACO* I,1,1, 114-116: trad. en P.-TH.CAMELOT, *Le Concile et les conciles, o.c.*, 51.

una teología de las relaciones Iglesia-Estado[99]. La convocatoria por el emperador seguirá siendo una tradición de los concilios antiguos.

Así pues, Teodosio decide con autoridad convocar el concilio de Éfeso para la fiesta de Pentecostés del año 431:

> «Interesándonos mucho este asunto, no toleraremos que nadie se abstenga sin autorización. Ni ante Dios, ni ante mí mismo, los ausentes encontrarán excusa»[100].

En efecto, Éfeso es una ciudad de fácil acceso por tierra y por mar; goza de todos los recursos necesarios para la celebración de un concilio. El conde Candidiano, comandante de la guardia y funcionario del imperio, es el encargado de garantizar la seguridad del concilio.

El papa Celestino da su conformidad; pero, aunque invitado, no acude personalmente, sino que envía a dos legados obispos, Arcadio y Proyecto, y a un sacerdote, Felipe. Los papas habían tomado ya antes la decisión de no acudir personalmente a los concilios, sino la de hacerse representar por unos legados. Estos legados recibieron la consigna de obrar de acuerdo con Cirilo. También se invitó a Agustín, pero acababa de morir (38 agosto 430). La representación occidental fue muy débil: un obispo de Iliria y un diácono de Cartago. Presidió el concilio Cirilo, que había recibido de Celestino consignas de moderación, pero que no se inspiró en ellas; había acudido al concilio a la fuerza, acompañado de cuarenta obispos egipcios. Asistió también, como era lógico, Memnón de Éfeso, acompañado de un centenar de obispos del Asia Menor y de Grecia, así como Juvenal de Jerusalén y quince palestinos.

El día 7 de junio, día previsto para la apertura del concilio, no habían llegado aún los llamados «orientales», es decir, los sirios, presididos por Juan de Antioquía. Habían tenido dificultades en el camino. Los esperaron hasta el día 21 de junio: la tensión fue creciendo y al mismo tiempo el calor hacía sentir cada vez más sus efectos. Cirilo tomó entonces la decisión de abrir el concilio el 22 de junio en ausencia de los «orientales» y de los legados romanos, que tampoco estaban presentes. Esta decisión era de enorme gravedad, ya que los «orientales» representaban a la escuela de Antioquía; su actitud habría sido más benévola con Nestorio y se habría modificado sin duda el equilibrio de las fuerzas. Por otra parte, Cirilo era juez y parte en las diferencias con Nestorio. A los ojos de algunos era incluso el acusado. Su decisión inclinaba por tanto la balanza en su favor. Protestaron 68 obispos, así como el conde Candidiano, el oficial imperial. Nestorio se negó a participar antes de que llegaran todos los ausentes: recibió hasta tres convocatorias, sin alterar su decisión.

Una vez abierto el concilio en la basílica consagrada a la virgen María, las cosas empezaron a rodar. Presidía Cirilo, ya que era la figura principal del concilio y podía apoyarse en el mandato que había recibido de Celestino frente a Nestorio el año anterior. Se le consideró como el lugarteniente de Celestino:

99. Cf. H. RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitive*, Cerf, Paris 1964.
100. Trad. de P.-TH. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, *o.c.*, 47.

> «[Cirilo] constituía todo el tribunal, dirá más tarde Nestorio, pues todo lo que él decía, lo decían todos los demás y sin duda alguna su persona era todo su tribunal . [...Él era] el acusador, el emperador y el juez. [...] (Luego) me convocó Cirilo, que había reunido el concilio; Cirilo era su jefe. ¿Quién era juez? Cirilo. ¿Quién era el acusador? Cirilo. ¿Quién era el obispo de Roma? Cirilo. Cirilo lo era todo. Cirilo era obispo de Alejandría y ocupaba el lugar del santo y venerable obispo de Roma, Celestino»[101].

El procedimiento comenzó con la lectura del Símbolo de Nicea del 325 (y no con la del de Constantinopla del 381). Prosiguió con la lectura de la segunda carta de Cirilo a Nestorio, para la que Cirilo pidió un voto nominal y público, uno tras otro, según el procedimiento del senado romano. Se adoptó entonces la carta como conforme a la fe de Nicea, con lo que adquirió un valor canónico. Luego se leyó la segunda carta de Nestorio a Cirilo, que fue sometida al mismo voto: todos dijeron que era contraria a la fe de Nicea. Vino entonces la lectura de la carta de Celestino a Nestorio y la de la tercera carta de Cirilo a Nestorio, que comprendía los 12 anatematismos. Pero esta carta no dio lugar a un voto; se agregó simplemente a las actas del concilio. Por tanto, no tiene el mismo valor dogmático que la segunda. Fue entonces cuando el concilio emitió la sentencia de deposición de Nestorio y se la comunicó en términos particularmente violentos:

> «El Santo Sínodo, reunido en la metrópoli de Éfeso por la gracia de Dios y bajo la orden de nuestro piadoso y muy santo emperador, a Nestorio, nuevo Judas. Sábete que en razón de tus impías predicaciones y de tu desobediencia respecto a los cánones, has sido depuesto por el Santo Sínodo, el 22 de este mes de junio, y que no gozas ya de rango alguno en la Iglesia»[102].

Todo quedó zanjado en un solo día, el 22 de junio del 431.

Juan de Antioquía, Teodoreto de Ciro y los «orientales» llegaron el 26 de junio y se enteraron con sorpresa y con indignación que todo estaba ya hecho. Mal informados de la situación exacta por las cartas de Nestorio, que les presentaba las cosas tal como a él le favorecían, se reunieron inmediatamente en un concilio rival, presidido por Candidiano; depusieron y excomulgaron entonces a Cirilo de Alejandría y a Memnón de Éfeso, hasta que no rechazaran los anatematismos. Presentaron sus quejas a Teodosio, que anuló lo que se había hecho el 22 de junio y envió a un funcionario para investigar las cosas. Este concilio redactó igualmente una profesión de fe moderada y de gran valor que reconocía a la Virgen el título de *Theotokos*. Este punto es importante, ya que demuestra cómo los antioquenos mantenían unas serias distancias respecto a las posiciones de Nestorio. El texto de este documento es prácticamente ya el del *Acta de unión* del 433.

A comienzos de julio llegaron finalmente los legados romanos. Siguiendo las consignas de Celestino, se unieron al concilio de Cirilo, que había de celebrar nuevas sesiones. El 10 de julio se leyó y aclamó la carta de Celestino al Concilio. El 11 de julio se aprobó y confirmó la deposición de Nestorio, ya que éste no se había retractado. Se advierte en los legados la viva conciencia de que están ejerciendo la autoridad romana. Su intervención es capital, ya que el acuerdo de Oc-

101. NESTORIO, *Liber Heraclidis damasc*, *o.c.*, 117.
102. Cf. *ACO* I,1,1, nº 63: trad. P.-Th. Camelot, *o. c.*, 57.

cidente con el concilio de Cirilo lo convierte en ecuménico. Se enviaron entonces algunas embajadas a Juan de Antioquía para atraérselo; no tuvieron éxito y éste fue excomulgado con otros treinta obispos. El 22 de julio el concilio prohibió que se compusiera en adelante otro Símbolo distinto del de Nicea[103].

Esta historia, bastante penosa, concluyó en medio de una gran confusión. El poder imperial hizo detener a todos los protagonistas: a Nestorio, a Cirilo (que logró escapar) y a Memnón de Éfeso. ¿Dónde estaba el verdadero concilio? ¿Cuales eran las decisiones válidas? Lo ocurrido en Éfeso, que adquirirá en la tradición un valor tan grande de referencia, resulta muy difícil de descifrar en el momento mismo en que acaba su desarrollo. Son evidentes los abusos de Cirilo. Hay que recordar también las garrafas de vino que mandó dar a los funcionarios de la corte. Es verdad que nada de esto basta para invalidar el concilio, ya que los legados romanos lo aceptaron y el papa Sixto III lo aprobó. Pero hay que reconocer que el sentido eclesial del concilio de Éfeso quedó aplazado por entonces. No tendrá realmente valor más que con el *Acta de unión* del 433 y por el hecho de que toda la Iglesia se reconoció en la fe de Éfeso.

El «Acta de unión» del 433.

El verdadero epílogo del concilio de Éfeso se sitúa en el 433. Se habían calmado ya los ánimos de los principales protagonistas y habían actuado varios intermediarios para hacer posible una reconciliación entre Juan de Antioquía y Cirilo. Juan escribió a Cirilo una carta, en la que insertaba una declaración de fe, doblemente importante, porque recogía casi al pie de la letra la elaborada por su «concilio» en el 431, y porque sirvió de matriz a la futura definición de Calcedonia:

> «Así pues, confesamos que nuestro Señor Jesús, Cristo, Hijo de Dios, el unigénito, es Dios perfecto y hombre perfecto, compuesto de un alma racional y de un cuerpo, engendrado del Padre antes de todos los siglos según la divinidad, el mismo que al final de los días, por nosotros y por nuestra salvación, fue engendrado de la virgen María según la humanidad, y el mismo que es consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad. En efecto, hubo una unión *(henôsis)* de dos naturalezas: por eso confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. En virtud de esta noción de unión sin mezcla, confesamos que la santa Virgen es Madre de Dios *(Theotokos)*, porque el Dios Verbo se encarnó, se hizo hombre y desde el momento de su concepción unió a sí mismo al Templo que sacó de la Virgen. En cuanto a las expresiones evangélicas y apostólicas sobre el Señor, sabemos que los teólogos aplican algunas de ellas de manera común, porque se refieren a una sola persona *(prosôpon)*, mientras que dividen a las otras porque se refieren a las dos naturalezas, y en ese caso atribuyen a la divinidad de Cristo las que convienen a Dios y a su humanidad las que señalan su abajamiento»[104].

Este texto es interesante por su mesura y su equilibrio. Sigue el esquema típicamente antioqueno: distingue ante todo en Cristo sus dos naturalezas y su doble

103. Cf. *COD* II-1, p. 155.
104. *COD* II-1, p. 163-165.

consustancialidad. Pero afirma a continuación la unión de las dos naturalezas empleando por tres veces el término ciriliano de *hénôsis* y no el nestoriano de conjunción (*synapheia*). Esta apertura capital va seguida lógicamente del reconocimiento del título de María, Madre de Dios. El final del texto reconoce una regla de exégesis muy sana: las afirmaciones de la Escritura se refieren concretamente a una sola persona (*prosôpon*; en este texto no parece el término de hipóstasis), pero se reparten según las dos naturalezas.

Cirilo respondió con gozo a esta carta copiando a su vez íntegramente, como si se tratara de una firma, la confesión de Juan de Antioquía. Podemos hablar aquí de un acto «ecuménico» por anticipado. Porque Cirilo reconoce así la autenticidad de la fe en un texto que no corresponde a su teología, habla de dos naturalezas después de la unión y no utiliza el término de hipóstasis. Se aprovecha de ello para justificarse de toda acusación de apolinarismo o de toda sospecha de confundir las naturalezas. Y procura no utilizar sus fórmulas de la carta con los anatematismos. Este acuerdo comprende además una doble concesión: Nestorio sigue depuesto, pero los doce anatematismos quedan arrinconados.

¿Era Nestorio «nestoriano»?

Ya en la antigüedad cristiana fueron muy apasionados los juicios sobre Nestorio. Para unos fue un santo y un mártir, para otros el tipo mismo de heresiarca. La investigación histórica del siglo XX, escandalizada por el comportamiento de Cirilo con su adversario, ha intentado rehabilitarlo y reducir el conflicto antiguo a una disputa de palabras envenenadas por unas oposiciones políticas y personales. E. Amann ha ido muy lejos en este sentido[105]. Igualmente, en su exposición magistral sobre la cristología de Nestorio, A. Grillmeier, que reconoce el punto de partida metafísico erróneo de su cristología, da una interpretación de la misma que él considera totalmente ortodoxa[106]. Pero añade: «Se comprende que pudieran condenarlo, cuando se sacaron todas las consecuencias de sus premisas»[107].

Si es justo reconocer los abusos de Cirilo y es necesario respetar la intención de fe de Nestorio, es difícil sin embargo negar el «escándalo ecuménico» causado por este último, primero en su Iglesia y luego en el conjunto de las Iglesias de Oriente. Sea lo que sea de sus deficiencias especulativas y de su preocupación legítima por oponerse al apolinarismo, que él creía leer en la enseñanza de Cirilo, la intimidad de sus ideas se descubre en el escándalo que siente ante la realidad y las consecuencias de la encarnación: el Verbo de Dios no pudo haber sido «criado» en el seno de la virgen María. Una fórmula como ésta dice más que todos los discursos sobre la conjunción de las naturalezas, Nestorio rechaza la doctrina y la práctica, ya tradicional, de la comunicación de propiedades o de idiomas en un solo sujeto. La fe cristiana de aquella época vio en ello un grave peligro para su autenticidad; rechazó una interpretación del misterio de Cristo que había leído en los escritos de Nestorio anteriores a Éfeso. No solamente Cirilo establece una separación «entre la herejía de Nestorio y la cristología antioquena» (la primera

105. Cf. E. AMANN, art. «Nestorius» del *DTC* XI,1, col. 76-157.
106. Cf. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 431-447.
107. *Ib.*, 447.

propone la división de las naturalezas y la segunda su justa distinción)[108] sino que los mismos antioquenos rompieron su solidaridad con Nestorio en dos puntos capitales: en el empleo del término de «unión» (*henôsis*) en lugar del de conjunción (*synapheia*), y en el reconocimiento de la comunicación de idiomas.

En el *Libro de Heráclides de Damasco*, obra muy posterior a la época de Éfeso y que se le atribuye generalmente, Nestorio declaró su conformidad con la cristología del *Tomo* de León a Flaviano y se muestra muy cerca de la definición de Calcedonia. Permanece fiel a sus fórmulas familiares, pero las interpreta en un sentido más «ortodoxo». No siempre distingue entre hipóstasis y naturaleza, pero la analogía que propone entre la fórmula trinitaria y la fórmula cristológica elimina una parte de las ambigüedades anteriores. Este libro permite sin duda una interpretación más «convertida» de su cristología y de su intención, si no de su lenguaje. Es importante que se le haga justicia. Pero este libro, que no existía en el momento de la disputa de Éfeso, no tuvo ningún papel en los debates. No es más que una relectura *post factum*[109].

Un primer balance

¿Qué balance puede hacerse de la obra del concilio de Éfeso, que L. Duchesne a comienzos de siglo no dudaba en calificar de «tragedia»[110]? Como se ha visto, este concilio no formuló ninguna definición. Canonizó más bien ciertas expresiones clave, como la de «unión según la hipóstasis» o «unión hipostática», así como la práctica de la comunicación de idiomas, ilustrada por el título de Madre de Dios (*Theotokos*) reconocido a la virgen María. Paradójicamente, la única fórmula de fe que se remonta a Éfeso fue la del concilio rival de Juan de Antioquía: con algunas pequeñas modificaciones se convertirá en el *Acta de unión* del 433 y constituirá la matriz de la definición de Calcedonia.

Así pues, Éfeso dejó una obra cristológica sin acabar. El concilio puso una serie de jalones para una futura fórmula cristológica, pero esos jalones seguían siendo incompletos y todavía no se habían reunido entre sí. Puso de relieve más bien un sentido que un lenguaje. Lo que se subraya fuertemente es la unidad de sujeto en Cristo y la verdad de la humanización del Verbo de Dios[111]. La fórmula ciriliana de la unión según la hipóstasis se considera como la explicación («es decir») legítima de la confesión de Nicea y de la fórmula joánica de Jn 1,14. De esta manera se pone en relación esta nueva formulación con el Símbolo de fe y con el kerigma cristológico de las Escrituras. «La continuidad de la proclamación cristológica, escribe A. Grillmeier, queda garantizada particularmente de este modo. La creación de una fórmula por la Iglesia significa siempre un retorno a los orígenes de la proclamación»[112].

Pero este resultado es unilateral: destaca un aspecto del misterio de Cristo en detrimento del otro. La confusión del lenguaje, que afectaba a los dos campos, no

108. Cf. *Ib*, 469.
109. Sobre esta última obra de Nestorio, cf. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 498-520.
110. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Fontemoing et Cie, Paris 1910, 313-388.
111. Sobre el sentido de Éfeso, cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, *o.c.*, 109-131.
112. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 478.

permitía todavía una clara distinción entre hipóstasis y naturaleza. Por ello, el aspecto de la distinción entre la divinidad y la humanidad en Cristo no ha encontrado todavía una expresión firme y capaz de lograr el consentimiento unánime. Por tanto, no es extraño que, una vez pasada aquella generación y habiendo desaparecido los protagonistas del primer debate, la cuestión volviera a plantearse exactamente en el mismo punto en que se había dejado.

2. UNA PERSONA Y DOS NATURALEZAS DISTINTAS: EUTIQUES Y EL CONCILIO DE CALCEDONIA (451)

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: *Las actas de los concilios de Éfeso y Calcedonia* han sido traducidas al francés por A. J. FESTUGIÈRE, Beauchesne, Paris 1981. – A. J. FESTUGIÈRE, *Actes du Concile de Chalcédoine. Sessions III-VI (La definition de la foi),* P. Cramer, Genève 1983. – LEÓN MAGNO, *Sermones* 1-19: ed. J. Leclercq y R. Dolle, SC 22 bis, 1964.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. LIÉBAERT, *Éphèse, concile, dit brigandage* d´, en *DHGE* 15, col. 574-579. – A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Der Glaube von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, I, Der Glaube von Chalkedon; II, Entscheidung um Chalkedon;* III, *Chalkedon heute,* Echter Verlag, Würzburg 1951-1954. – P. Th. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia,* ESET, Vitoria 1971. – A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, o.c.,* t. I, 549-581; t. II/1. *Le concile de Chalcédoine* (451). *Réception et opposition* (451-513), Cerf, Paris 1990. – W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l´histoire des sept premiers conciles oecuméniques,* Cerf, Paris 1974. – B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine.* Bilan et perspectives: *RSR* 65 (1977) 45-80; ID., *Jésus-Christ dans la tradition de l´Église, o.c.,* 132-154. – J. M. CARRIÈRE, *Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine: NRT* 101 (1979) 338-357. – A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme. Recueil d´études,* University Press/Peeters, Leuven 1990, sect. IV: *Le concile de Chalcédoine,* 443-555. – M. J. NICOLAS, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand: Rev. Thomiste* 51 (1951) 609-670.

Pasaron veinte años entre Éfeso y Calcedonia. No volvió aún de veras la paz religiosa. Los «ultras» alejandrinos y antioquenos de los dos campos siguieron hostigando las concesiones sobre las que se había construido el *Acta de unión* del 433. Los cirilianos pensaban que hablar de dos naturalezas después de la unión equivalía a confesar dos Hijos; denunciaban de manera póstuma los escritos de Diodoro de Tarso y de Teodoro de Mopsuestia. Por su parte, a los «orientales» les habría gustado obtener la rehabilitación de Nestorio, especialmente a Teodoreto de Ciro, que escribió en el 447 una obra cristológica contra los monofisitas: el *Eranistes* o el *Mendicante*[113]. Este título polémico significa que al contrincante monofisita del diálogo se le había ocurrido ir a mendigar su doctrina entre toda la panoplia de herejías antiguas.

113. Cf. *PG* 83, 27-336.

En esta coyuntura Proclo, nuevo patriarca de Constantinopla, propuso una cristología equilibrada con la intención de reconciliar las diversas posturas. En una homilía afirmaba: «La economía grandiosa de la salvación unió a las dos naturalezas en una hipóstasis»[114] una fórmula con porvenir que acogerá la definición de Calcedonia. En el 435 escribió un *Tomo a los armenios*, proponiendo una fórmula de conciliación aceptada tanto por Cirilo como por Juan de Antioquía: «Confieso una sola hipóstasis del Verbo encarnado»[115]. Esta fórmula, que intenta reemplazar a la de «una sola naturaleza», recapitula el resultado de Éfeso, pero lleva a cabo un discreto deslizamiento respecto a la de Cirilo.

La cuestión planteada por Eutiques

Por el año 440, Eutiques, superior de una numerosa comunidad monástica de Constantinopla, es un personaje célebre y poderoso, pero su inteligencia no está a la altura de su fama de santidad ni de su influencia política. Parece ser que se trata del personaje al que alude Teodoreto de Ciro en su obra *El Mendicante*. Si el juicio sobre Nestorio es bastante discutido, el que dan tanto los antiguos como los modernos sobre Eutiques es unánime: se ha hablado a veces de él como de un «anciano ignorante, con muchas limitaciones, imprudente y obstinado». En el momento de la crisis tiene 70 años.

Eutiques había sido amigo y partidario de Cirilo en tiempos de Éfeso. Representaba ahora al clan de los «ultras» cirilianos. Pero su fidelidad a las fórmulas de Cirilo era demasiado estrecha y material, sin tener en cuenta el reconocimiento que había hecho su modelo del *Acta de unión*, ni la apertura de este último a unas expresiones más cercanas a la cristología de Antioquía, que reconocían claramente la distinción de las dos naturalezas en Jesucristo. En particular, no quería salirse de la siguiente afirmación:

> «Reconozco que el Señor era de dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión»[116].

Se niega a decir por consiguiente que Cristo es «de dos naturalezas después de la unión», aun cuando reconoce que estas dos naturalezas están «unidas según la hipóstasis». Invoca la fórmula más discutible utilizada por Cirilo, la de «la única naturaleza encarnada del Dios Verbo», pero sin situarla en la problemática de conjunto de la misma y dándole un sentido muy distinto. De hecho, su teología es realmente «monofisita»: entiende que se había cumplido en Cristo una asimilación de las dos naturalezas. Éstas dejaban de ser diferentes, se confundían y mezclaban sus propiedades de manera inmediata en virtud de esta contracción (*krasis*). La naturaleza humana se perdía en la naturaleza divina como una gota de agua en el mar. El resultado inevitable de ello es que la carne de Cristo no es ya consustancial a la nuestra. Eutiques no quiere ser doceta: profesa que Cristo nació de la Virgen María, pero en su pensamiento lo divino absorbe lo humano.

Por eso se habla a propósito de él de monofisismo «craso», grosero y francamente herético. Este monofisismo no dejará ninguna huella. No hay que confun-

114. Citada por A. GRILLMEIER, *o. c.*, 523.
115. *ACO* IV,2, p. 191: *PG* 65, 864d.
116. *ACO* II,1,1, p. 145: trad. en A. Grillmeier, *o. c.*, 527.

dirlo con el monofisismo de lenguaje que se difundirá después de Calcedonia[117] y que consiste solamente en rechazar cualquier fórmula que hable de «dos naturalezas», sin enseñar por ello su «mezcla» como hacía Eutiques.

El año 448 Eutiques fue denunciado por su doctrina por Eusebio, obispo de Dorilea, el mismo que, siendo todavía laico, había protestado contra las predicaciones de Nestorio hacía veinte años. El patriarca de Constantinopla, Flaviano, convocó entonces a Eutiques a la reunión de un sínodo local que juzgase su caso. Le propuso en particular que firmase esta fórmula:

> «Reconocemos que Cristo es de dos naturalezas después de la encarnación, en una hipóstasis y una persona, confesando un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor»[118].

La expresión «de dos naturalezas» no es aún la de Calcedonia: «en dos naturalezas». Es más aceptable para los monofisitas y, por otra parte, alimentará en adelante sus protestas. Por otro lado, la fórmula de Flaviano plantea la equivalencia entre persona (*prosôpon*) e hipóstasis (*hypostasis*), lo cual supone una adquisición indiscutible. Pero estos dos rasgos son ya demasiado para Eutiques, que se contenta con repetir su propia fórmula. Viendo que era ya imposible el diálogo, el sínodo depuso y excomulgó a Eutiques. Este se quejó a Roma ante el papa León y a Alejandría ante Dióscoro, el sucesor de Cirilo, de quien había heredado más bien los excesos de violencia que la inteligencia cristológica.

El «latrocinio» de Éfeso (449)[119]

Pero Eutiques gozaba de una terrible influencia política. Emprendió una campaña por todo el Oriente en favor de sus tesis. Tenía en Dióscoro un aliado natural. El emperador Teodosio II estaba totalmente a su favor, gracias a la influencia del eunuco Crisafo, ahijado de Eutiques, que se había hecho omnipotente en la corte. Así pues, Teodosio decidió convocar un nuevo concilio en Éfeso, con la intención de rehabilitar a Eutiques con la colaboración de Dióscoro y de condenar de manera definitiva a todos los que a sus ojos pactaban con el nestorianismo, especialmente Flaviano.

Así pues, se puso en marcha el proceso conciliar. León I, papa de Roma desde el 440, perfectamente consciente de la autoridad de su función, envió a sus legados: Julio, obispo de Pozzuoli, el sacerdote Renato y el diácono Hilario. Dirigió a Flaviano un largo memorial, llamado corrientemente *Tomus ad Flavianum*, en donde exponía el misterio de la encarnación tomando posición contra Eutiques. Es la primera exposición de la cristología latina que intervino en los debates conciliares. Desempeñaría un papel importante en Calcedonia.

El nuevo «concilio» se abrió el 8 de agosto del 449. Estuvieron presentes 130 obispos. Fue presidido por Dióscoro de Alejandría, designado por Teodosio. Dióscoro quiso repetir el golpe de Cirilo. Un ejército de monjes armados consti-

117. Cf. *infra*, 327-334.
118. *ACO* II,1,1, p. 114: trad. en A. GRILLMEIER, *o. c.*, 526.
119. Estamos bien informados de estos sucesos gracias a las Actas del concilio de Calcedonia que indagó sobre el «latrocinio» de Éfeso. Para la historia y las fuentes, cf. indicaciones bibliográficas de la p. 309.

tuía un fuerte grupo de presión en favor de Eutiques. Flaviano se vio de antemano en posición de acusado.

El concilio reexaminó primero la condena lanzada en el sínodo del 448 contra Eutiques y negó el derecho de voto a los obispos que habían participado en aquel sínodo. Los legados romanos pidieron que se leyera la carta de León. No se lo concedieron. Eutiques rechazó a los delegados romanos que habían tenido contacto con Flaviano. Subió la tensión en la asamblea y se hicieron varias interpelaciones. Dióscoro hizo entonces que se aclamase la fórmula: «Si alguien dice dos naturalezas, sea anatema»[120]. Se votó luego la rehabilitación de Eutiques, que obtuvo 113 votos en su favor. Los legados romanos permanecieron en silencio, seguramente porque no sabían griego ni comprendían lo que estaba ocurriendo.

Dióscoro hizo leer a continuación las actas del concilio de Éfeso, particularmente la condenación dirigida contra todo añadido al símbolo de Nicea. Con este medio buscaba un motivo para hacer deponer a Flaviano y a Eusebio, que habían propuesto a Eutiques otra fórmula de fe.

Pudo pasarse entonces al tercer punto del programa, es decir, a la ejecución de esta deposición. Flaviano y Eusebio fueron declarados «excluidos del sacerdocio y de la dignidad episcopal». Fue entonces cuando Flaviano repuso: «Yo te rechazo a ti», y el legado Hilario exclamó en latín: «*Contradicitur*»[121]. Estalló la confusión y Dióscoro, al verse discutido, hizo abrir las puertas de la basílica para que entraran los solados, los monjes y la gente. Se desarrolló entonces una escena de violencia. Flaviano intentó acercarse al altar, lugar sagrado de asilo, pero no lo consiguió. Logró, sin embargo, refugiarse en una dependencia en donde lo dejaron encerrado. Pocos días después fue llevado al destierro, muriendo en el camino.

Apenas volvió la calma, Dióscoro procuró recoger el mayor número posible de firmas que confirmasen la deposición de Flaviano y de Eusebio, en un clima donde la presión rondaba con la violencia. Aceptaron firmarla 135 obispos. Tras aquella jornada agitada, que había visto cómo los legados romanos abandonaban la asamblea, el concilio siguió reuniéndose algunos días, para terminar su obra de deposición contra Ibas de Edesa, Teodoreto de Ciro y Domno de Antioquía. Finalmente, Dióscoro hizo proclamar los *Anatematismos* de Cirilo.

Hilario volvió a Roma con cartas de apelación de Flaviano y de Eusebio. De este modo León quedó al corriente de lo sucedido, que le desagradó profundamente. Más tarde pronunció su célebre frase: «No fue un juicio, sino una obra de bandidos (*latrocinium*)»[122]. Reaccionó inmediatamente celebrando en Roma un sínodo de los occidentales, que reprobó e invalidó todo lo que se había hecho en Éfeso. Se trataba de un acto capital, ya que expresaba la autoridad del papa frente al concilio. Era un caso ejemplar: nos encontramos con un concilio que, por un lado, no es confirmado por el obispo de Roma y, por otro, no será objeto de ninguna «recepción» por el cuerpo de la Iglesia.

Pero León no quiso quedarse en esto. Le pidió a Teodosio que convocara un nuevo concilio, para volver a la unidad de la fe, pero un concilio que se celebrara

120. *ACO* II,1,1, p. 140; P. Th. Camelot, *o. c.*,111-118.
121. *ACO* II,1,1, p. 191.
122. León Magno, *Epist. 95 ad Pulcheriam*: *ACO* II, p. 51.

esta vez en Italia. Teodosio no quiso saber nada de ello y se atuvo a la legitimidad del «concilio» de Éfeso del 449. La situación entre Roma y Constantinopla se hizo cada vez más tensa: el papa desconfiaba de las pasiones orientales y quería vigilar las cosas más de cerca. Quería además que la representación occidental fuera más numerosa en este concilio. La muerte repentina de Teodosio (se cayó del caballo) en el año 450 y la subida al poder de Marciano desbloquearon la situación . Marciano aceptó convocar el concilio deseado por León, pero se empeñó absolutamente en que se celebrara en Oriente. El papa condescendió. Marciano anunció la convocatoria y León, a pesar de su descontento, la aceptó.

El concilio fue convocado en Nicea para el 1 de septiembre del 451. Aquel día estaban presentes un gran número de obispos: se ha hablado de 600; la cifra parece algo exagerada. Pero Marciano, dividido entre sus ocupaciones políticas y su deseo de atender personalmente a la marcha de esta nueva asamblea, hizo esperar a los obispos. Éstos se impacientaban. No obstante, los legados romanos no querían inaugurar el concilio sin la presencia del emperador. Estaba todavía muy próximo el recuerdo del «latrocinio de Éfeso». Marciano decidió entonces que el concilio se trasladara a Calcedonia, ciudad muy cerca de Constantinopla en la orilla de Asia. De esta forma podía ir de un lado a otro sin dificultades.

El Tomo de León a Flaviano

Antes de abordar el relato de los sucesos de Calcedonia, conviene tomar en cuenta el documento de León, que no pudo ser leído en Éfeso y que tendrá un papel, decisivo a lo largo de un nuevo concilio. El *Tomo a Flaviano* constituye una exposición muy bella, de estilo amplio, un tanto oratoria, de cuño típicamente latino, de un tono muy parecido a los célebres sermones de León sobre la encarnación. Este estilo, que se complace en las alternancias simétricas, era perfectamente adecuado para subrayar la diferencia de las naturalezas. Su clima teológico es distinto a la vez del de Cirilo y del de los antioquenos. En el documento influye notablemente el vocabulario teológico de Tertuliano. Se ha preguntado si su redacción no fue quizás obra de Próspero de Aquitania, antiguo amigo de Agustín y colaborador de León al servicio de la cancillería.

En lo que se refiere a las tesis de Eutiques, León tiene de ellas una idea muy sumaria. Le impresionó sobre todo el que Cristo no fuera entonces consustancial con nosotros. Vio en ello una nueva forma de docetismo; de ahí su insistencia en la realidad de la carne de Cristo. De antemano, León invita al anciano monje a leer las Escrituras y juzga su doctrina a la luz de las afirmaciones del Símbolo. La referencia primera de su teología es por consiguiente la misma que la de Cirilo y Nestorio: la confesión de fe:

> «[Eutiques] debería haber escuchado al menos con oídos atentos la confesión común y unánime, por la que la universalidad de los fieles hace profesión de creer en Dios, Padre todopoderoso y en su Hijo único Jesucristo, nuestro señor, que nació del Espíritu Santo y de la virgen María, tres proposiciones por las que quedan destruidas las máquinas de guerra de casi todos los herejes»[123].

123. *Tomus ad Flavianum*: *COD* II-1, p. 1181.

Su propia cristología consiste en una clara exposición de la dualidad de naturalezas que se unen en una sola persona[124].

1. León utiliza un vocabulario espontáneamente «duofisita» (que habla de dos naturalezas) después de la unión. Pero nunca tiende su lenguaje a poner dos sujetos en Cristo:

> «Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue recibida por la majestad, la flaqueza por la fuerza, la mortalidad por la eternidad, y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así –cosa que convenía para nuestro remedio– "uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús" (1 Tim 2,5), por una parte pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro [...].
>
> Por consiguiente, aquel que subsistiendo en su forma de Dios (cf. Flp 2,7) hizo al hombre, en la forma de siervo se ha hecho hombre: una y otra naturaleza conserva sin defecto lo que le es propio y, lo mismo que la forma de Dios no suprimió la forma de siervo, tampoco la forma de siervo menguó la forma de Dios» [125].

La primera fórmula sigue muy de cerca un texto de Tertuliano, que León sigue usando a continuación:

> «Así se mantuvo la realidad particular *(proprietas)* de una y otra sustancia, de tal manera que el Espíritu, por una parte, realizaba en él lo que le era propio, virtudes, prodigios y signos, y por otra parte la carne seguía sus pasiones [...]»[126].

Tanto en León como en Tertuliano, se afirma sin ambigüedades el mantenimiento sin confusión de las dos naturalezas después de la unión. Siguen intactas y completas las propiedades de cada naturaleza o de cada «forma», según el término que utiliza el himno de Flp 2,7. No hay ninguna confusión entre las dos. La humanidad no se ve suprimida ni absorbida lo más mínimo por la divinidad. Pero la comunión de estas dos naturalezas se hace en la unidad concreta de una sola y misma persona, de un solo y mismo sujeto, Cristo mediador.

Lo que los griegos llamaban con orgullo «la pobreza del vocabulario latino» hacía más fácil a León la admisión franca de dos naturalezas en Cristo. El latín ignora el término de *hipóstasis*, cuya traducción ya hemos visto cómo les creaba dificultades[127]. No conocía más que la pareja persona/naturaleza. El término latino de *persona* era más consistente que el *prosôpon* griego. Podía bastar para la profesión firme de la unidad de Cristo. El término de naturaleza quedaba limpio de los ecos concretos de la *physis* griega, ligada siempre al dinamismo de la vida. Podía emplearse sin correr el peligro de hacer pensar en «dos personas». El vocabulario latino, en la simplicidad de su herencia procedente de Tertuliano, estaba sin duda retrasado, tanto respecto a las elaboraciones finas y a veces sutiles

124. Sobre el alcance dogmático del *Tomo a Flaviano*, cf. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 534-546.

125. *Tomus ad Flavianum* : *COD* II-1, p. 183: trad. D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia, o. c.*, 55.

126. TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 27,11: cf. *supra* , 161.

127. Cf. *supra*, 232.

del pensamiento oriental, como respecto al vocabulario griego. Pero, paradójicamente, contribuirá en Calcedonia a la clarificación de éste.

2. El esquema de León estaba hasta ahora muy cerca del de Antioquía. El papa continúa su exposición, partiendo ahora de la única persona del Hijo de Dios. Vuelve así al esquema ciriliano del acto de la encarnación:

> «Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo, se hizo visible en lo nuestro; incomprensible, quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo, comenzó a ser en el tiempo; Señor del universo, tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible, no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. Y por *nuevo nacimiento,* engendrado: porque la virginidad inviolada ignoró la concupiscencia, y suministró la materia de la carne. Tomada fue de la madre del Señor la naturaleza, no la culpa[128]; y en el Señor Jesucristo, engendrado del seno de la Virgen, no por ser el nacimiento maravilloso, es la naturaleza distinta de nosotros. *Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre,* y no hay en esta unidad mentira alguna, al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. *Una y otra forma, en efecto, obra lo que es propio, con comunión de la otra;* es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias»[129].

Ese «él» sujeto de todas las frases es el del Verbo en su encarnación. El Verbo asume en sí mismo todo lo que es propio de su humanidad. León desarrolla ampliamente en sus fórmulas de alternancia las apropiaciones de las cosas de la humanidad por la persona del Verbo. Afirma en consecuencia la «mismidad» concreta («es un mismo y solo») del verdadero Dios y del verdadero hombre, con una forma de hablar que será la de la definición de Calcedonia. Pero se preocupa de volver enseguida a la dualidad de las naturalezas o de las «formas», refiriéndose una vez más a las expresiones de Tertuliano. Su discurso lleva a cabo un continuo ir y venir desde un punto de vista al otro.

La frase que habla de las dos «formas», o sea de las dos naturalezas, como sujetos de actividades diversas, es muy discutible. Un principio formal «no actúa». Además, la «comunión con el otro», de la que habla León, no menciona a la persona, como si se tratase de una comunicación inmediata de naturaleza a naturaleza. ¿No hay en todo esto algunas ambigüedades peligrosas? Lo cierto es que León tiene una idea de la autonomía de la naturaleza humana de Cristo distinta de la de Cirilo.

3. Pero entonces viene un nuevo desarrollo para aportar una precisión útil, ligada a un doble principio de exégesis de las «palabras» o de las «voces» (*phonai*) de las Escrituras sobre Cristo: si la persona es una, son diferentes los «principios», expresados de forma neutra (*aliud est unde*), que permiten atribuir a esta única persona lo que pertenece a Dios y lo que pertenece al hombre. Son las natu-

128. Se trata de la falta que afecta a la naturaleza humana, no de una falta de la virgen María.
129. *Tomus ad Flavianum* : *COD* II-1, p. 185: trad. D. Ruiz Bueno, *o.c.* , 55.

ralezas consideradas según su diferencia específica y no según una existencia concreta:

> «Aunque en el Señor Jesucristo la persona de Dios y del hombre es una sola, una cosa es aquello por lo que los ultrajes son comunes al uno y al otro, y otra cosa es aquello por lo que la gloria les es común. En efecto, de lo que es nuestro él tiene la humanidad, inferior al Padre; del Padre tiene la divinidad, igual al Padre. Así pues, en virtud de esta unidad de la persona que debe verse en una y otra naturaleza, se lee al mismo tiempo que el Hijo del hombre bajó del cielo, cuando el Hijo de Dios asumió una carne sacada de la Virgen de la que nació; y al revés, se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, aunque sufrió todo eso no en la divinidad misma por la que es el Hijo único, coeterno y consustancial al Padre, sino en la debilidad de la naturaleza humana. Por eso profesamos todos en el Símbolo que el Hijo único de Dios fue crucificado y sepultado, según la frase del apóstol: "Pues si lo hubiesen sabido, no habrían crucificado al Señor glorioso" (1 Cor 2,8) [...]»[130].

Esta unidad concreta en la distinción de las naturalezas permite establecer la comunicación de idiomas o de propiedades en una reciprocidad perfecta. Un hijo de hombre bajó del cielo y el Hijo de Dios fue crucificado. Pero esta comunicación se hace en la unidad de la persona –que es el equivalente latino de la unión según la hipóstasis–, y cada naturaleza se ve inmediatamente cuestionada en lo que atañe bien sea a la divinidad o bien a la humanidad. Lo mismo que Cirilo, León emplea las fórmulas «se lee», «se dice», porque se trata de una lógica de atribución que conviene mantener, en conformidad con la de la Escritura y con la del Símbolo de fe.

4. León vuelve a continuación sobre el tema de la salvación, que estaba en la base de toda su exposición:

> «Justamente [Pedro] fue proclamado dichoso por el Señor y sacó la solidez de su poder y de su nombre de la Piedra maestra; fue él el que, por revelación del Padre, confesó que el mismo es Hijo de Dios y Cristo, ya que admitir a uno de los dos sin el otro era inútil a la salvación y era igualmente peligroso creer que el Señor Jesucristo era Dios solamente sin el hombre como creer que era solamente hombre sin Dios»[131].

El argumento salvífico se basa aquí en tres puntos inseparables: la verdad de la divinidad de Cristo, la verdad de su humanidad y la verdad de su unión en la unidad de una misma persona. Ése era el precio de nuestra divinización.

León no pretende buscar un término medio entre alejandrinos y antioquenos. Es simplemente fiel a su tradición latina. Está perfectamente de acuerdo con la enseñanza de Éfeso. Sigue estando tan lejos de Nestorio como de Eutiques. Pero resulta que su vocabulario tiene motivos para aplacar los temores de la escuela de Antioquía, por la nitidez con que afirma dos naturalezas en Cristo. El sentido de su cristología es, por el contrario, el de Cirilo. Se comprende fácilmente el papel que representaría semejante explicación de la fe cristológica en el concilio de Calcedonia.

130. *Ib.*, 187.
131. *Ib.*

La reunión del concilio de Calcedonia

El concilio de Calcedonia se celebró del 8 al 31 de octubre del año 451, en la basílica de santa Eufemia. Hubo 16 sesiones. Lo presidieron los legados romanos, Pascasino y Lucensio, según la voluntad expresa de León Magno. Es importante la representación de los obispos de Oriente; entre ellos hay muchos de los que habían participado en el «latrocinio de Éfeso» dos años antes, en particular Dióscoro de Alejandría y Juvenal de Jerusalén. También estuvieron presentes dos obispos africanos, que habían huido de los vándalos. El juego de alianzas había cambiado desde Éfeso: Roma no sostiene ya a Alejandría, sino a Constantinopla y Antioquía.

La primera preocupación del concilio fue la de lavar la ropa sucia del latrocinio de Éfeso. Empezó Pascasino pidiendo en nombre de León que Dióscoro no asistiera al concilio, dada la forma con que había dirigido el sínodo de Éfeso. Dióscoro no reaccionó y aceptó convertirse en acusado contra el que se hace un proceso. Se leyeron las Actas del sínodo de Constantinopla del 448 (el que condenó a Eutiques) y luego las de Éfeso del 449. Los miembros que habían asistido al «latrocinio» intentaron justificar su conducta pasada. La lectura de estas Actas condujo a la de la segunda carta de Cirilo a Nestorio y a la del Acta de unión del 433. Al final de primera jornada, se rehabilitó a Flaviano. Dióscoro a su vez fue depuesto (así como Juvenal de Jerusalén y otros obispos de tendencia monofisita).

La tercera sesión se ocupó formalmente de las cuestiones de fe. Al principio las perspectivas de los comisarios imperiales y las de los osbispos eran muy distintas. Los primeros deseaban tener un nuevo texto de acuerdo sobre la fe, para que el asunto quedara definitivamente zanjado; los segundos querían seguir con los Símbolos tradicionales y con las cartas de Cirilo y de León, ya que pensaban tanto en la prohibición hecha en 431 en Éfeso de toda nueva fórmula de fe, como en sus divergencias actuales. Así pues, volvieron a leerse las cuatro piezas esenciales del *dossier*: el Símbolo de Nicea del 325, el de Constantinopla del 381 (que reaparecía así después de un olvido de tres cuartos de siglo), las dos cartas de Cirilo (leídas ya en la primera sesión: la segunda carta a Nestorio y la dirigida a Juan de Antioquía con el *Acta de unión*, no la que contenía lo *Anatematismos)* y finalmente el *Tomo* de León a Flaviano. Se aclamaron igualmente los textos de Cirilo y de León:

> «Es la fe de los Padres. Es la fe de los apóstoles. ¡Así lo creemos todos! Así lo creemos nosotros, los ortodoxos. ¡Anatema al que no crea así! Es Pedro el que por León ha dicho estas cosas. Los apóstoles así lo enseñaron. León ha enseñado piadosamente y con verdad. Cirilo lo ha enseñado así. ¡Eterna memoria para Cirilo! León y Cirilo han dado las mismas enseñanzas. ¡Anatema al que no crea así! ¡Èsta es la verdadera fe!»[132].

El concilio no quiere ni mucho menos oponer a Cirilo y a León, a pesar de su vocabulario sensiblemente distinto. Los dos son intérpretes ortodoxos de la fe de Nicea. Sin embargo, este acuerdo tan generoso encierra una grave ambigüedad,

132. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Actes du concile de Chalcédoine*, o. c., 37.

ya que León habla de dos naturalezas y algunos obispos egipcios no toleran este lenguaje.

Así pues, seguirá subiendo la tensión a lo largo de las sesiones sucesivas, por un lado contra los comisarios imperiales que siguen pidiendo una nueva fórmula de fe, y por otro entre los obispos, de los que una minoría rechazaban todavía el lenguaje de León y no querían aceptar más que la fórmula: «de dos naturalezas antes de la unión». Los legados romanos criticaron un texto preparado a petición de los comisarios, ya que deseaban obtener una adhesión plena a la carta de León y a las «dos naturalezas». ¿Iba a fracasar el concilio por una cuestión de lenguaje?

Intervino entonces el emperador Marciano, urgiendo la reunión de una comisión conciliar que preparase un texto de definición. Esta coyuntura explica por qué el documento está compuesto de un centón de expresiones de las diferentes partes del conflicto desde el año 428. M. Richard distingue en él cuatro fuentes principales: la segunda carta de Cirilo a Nestorio, el *Acta de unión* del 433 (leída en la carta de Cirilo a Juan de Antioquía), el *Tomo* de León a Flaviano y finalmente la profesión de fe de Flaviano emitida en el sínodo de Constantinopla del 448 que había condenado a Eutiques[133]. Esta definición es la que fue aclamada y la que firmaron los Padres.

Pero el Concilio no había acabado todavía. Quedaban por regular numerosas cuestiones disciplinares y personales. Fueron rehabilitados Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. Se votaron algunos cánones sobre las condiciones de vida de los clérigos, las ordenaciones, las relaciones entre los obispos y los sínodos, la organización de la administración eclesiástica y la vida monástica. Todas ellas van en el sentido de un reforzamiento de la autoridad episcopal.

Al margen de Calcedonia: la eclesiología conciliar

Estando ausentes los legados, el concilio votó un 28º canon en el que se declaraba que Constantinopla, ciudad imperial y nueva Roma, segunda sede después de ésta, gozaría de los mismos privilegios que ella. La situación religiosa debe alinearse de alguna manera con la situación política de las dos capitales. Esta decisión va más lejos que la del canon 4 del concilio Constantinopolitano I (381) que reconocía una «primacía de honor» a Constantinopla[134]. Esta vez, la sede constantinopolitana recibía jurisdicción sobre una gran parte de Oriente. Los legados volvieron entonces a la sesión plenaria para protestar y exigir la anulación de este decreto. Como se negara a ello el concilio, se añadió su protesta a las Actas. La asamblea escribió entonces una carta muy respetuosa a León para pedirle que aprobara este canon 28º. El papa se negó a ello y reafirmó el orden de preeminencia de las sedes apostólicas; primero Roma, luego Antioquía y en tercer lugar Alejandría. Y anunciaba por otra parte que confirmaría el concilio «en materia de fe solamente» (*in sola fidei causa*).

133. Sobre las fuentes de la definición de Calcedonia, cf. el estudio concreto de A. DE HALLEUX, *La définition christologique à Chalcédoine*, *o.c.*, 452-465, donde el autor analiza los resultados de Richard (*art. cit. supra* a propósito de Éfeso) y los matices que luego aportaron otros investigadores señalando otras posibles fuentes (Basilio de Seleucia en particular).

134. Cf. *supra*, 216.

Desde Éfeso hasta Calcedonia se manifiesta y se imponen cada vez más la autoridad del obispo de Roma. La *Sede apostólica* ejerció primero las funciones de instancia de apelación, desde Nestorio y Cirilo hasta Eutiques y Flaviano. Dio entonces las instrucciones oportunas y propuso luego un texto dogmático esencial. León anuló las decisiones del «latrocinio» de Éfeso. En Calcedonia, los legados se preocuparon de no aceptar nada que fuera en contra de las prerrogativas romanas. La actitud de León en su confirmación selectiva de la obra de Calcedonia es la expresión de una autoridad que se considera superior a la del concilio.

Estos hechos no pueden ocultar sin embargo cierta tensión que va surgiendo no sólo entre Oriente y Occidente, sino incluso entre el papa y el concilio. W. de Vries ha mostrado de forma convincente que la relación de autoridad entre el uno y el otro no se veía de la misma forma en Roma y en Oriente. León opina que ha tomado una decisión de fe en su *Tomo a Flaviano* y exige «del concilio una recepción sin discusiones de su definición de fe. A sus ojos, esta decisión era definitiva e inatacable»[135]. Pero se alegra también de la confirmación recibida. Por su parte, «el concilio juzga sobre la base de su propia autoridad que se daba un perfecto acuerdo entre las autoridades doctrinales reconocidas desde antiguo y la carta de León»[136]. Así pues, el acuerdo en la fe realizado y celebrado entre las dos mitades de la Iglesia oculta una ambigüedad real que se manifestará dolorosamente más adelante[137].

Por otra parte, fue el concilio de Calcedonia el que exhumó de alguna forma el Símbolo del concilio I de Constantinopla del 381. Le confirió una autoridad igual a la del Símbolo de Nicea, e incluso mayor, ya que este Símbolo, más completo en su tercer artículo, se convertirá a partir del siglo VI en el Símbolo litúrgico de la celebración eucarística. Por este hecho, Calcedonia confirió de manera retroactiva una autoridad ecuménica al concilio del 381, del que hemos visto que era tan sólo regional[138]. En adelante, en la lista de los cuatro primeros concilios, que fueron comparados con los cuatro evangelios, aparecerá siempre en segundo lugar el concilio I de Constantinopla del año 381.

La fórmula cristológica de Calcedonia

La definición cristológica de Calcedonia es sin duda la más célebre de todas las definiciones dogmáticas. Por este motivo merece un cuidadoso análisis. Comprende un largo preámbulo o declaración de intenciones, que permite conocer la intención dogmática del concilio y la significación de un decreto dogmático. Se trata para los obispos conciliares de «renovar la fe sin error de los Padres». El concilio cumple con ello inscribiéndose en la tradición de los Símbolos de fe promulgados en Nicea y Constantinopla y en la de las cartas dogmáticas aclamadas en Éfeso. Recapitula así la obra de los tres concilios anteriores. Para mostrar bien

135. W. de Vries, *Orient et Occident*, o. c., 128.

136. *Ib.*, 141.

137. Sobre esta cuestión tan compleja cf. los análisis de A. DE HALLEUX, *Les deux Rome dans la définition de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de Constantinople* y *Le Décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome, o.p.*, 504-519 y 520-555.

138. Cf. *supra*, 215-218.

su comunión en la misma fe con ellos, cita por extenso los dos Símbolos de Nicea y de Constantinopla.

«Esto debería ser suficiente». Pero, dada la importancia de las herejías contemporáneas y antagonistas sobre Cristo, una de las cuales establece una separación negándole a María el título de Madre de Dios (Nestorio), e introduciendo la otra una confusión entre la carne y la divinidad, el concilio tiene que intervenir de nuevo «enseñando la doctrina inquebrantable, predicada desde el comienzo», pero no con la intención de «añadir un punto que faltase a las proposiciones anteriores». Esta declaración indica que el papel de un concilio no es el de multiplicar las afirmaciones de fe, sino el de explicarlas, «traducirlas», interpretarlas y actualizarlas. El discurso nuevo se pone al servicio de la salvaguardia del sentido antiguo. A los Símbolos citados el concilio añade las cartas de Cirilo y la carta de León «en cuanto que esta carta está de acuerdo con la confesión del gran Pedro» y anatematiza todas las herejías contrarias.

Es entonces cuando viene la definición propiamente dicha, calificada desde el principio del texto, por primera vez en la historia, con el verbo «definió» (*hôrisen*). A pesar de su origen pluriforme, está construida con gran rigor literario. Aquí la presentamos en cinco tiempos, disponiéndola tipográficamente de manera que pueda percibirse su movimiento. Los tres primeros tiempos constituyen una recapitulación de la doctrina adquirida sobre Cristo. Los tiempos cuarto y quinto constituyen la aportación nueva de Calcedonia: la fórmula técnica afirma que la unidad de Cristo se reconoce «en dos naturalezas».

El texto mantiene el género literario de una confesión de fe: se trata ciertamente del «Credo de Calcedonia» (A. Grillmeier). Se trata de un segundo artículo muy desarrollado, pero tan técnico que no puede pertenecer ya a un Símbolo litúrgico. Lo que era un simple añadido de unas cuantas palabras para la Trinidad se ha convertido en cristología en una fórmula muy articulada. Igualmente, el verbo que dirige el texto no es ya «creemos», sino «enseñamos que ha de confesarse». El punto de vista de la enseñanza doctrinal se impone al de la simple confesión. El conjunto de la fórmula se inscribe en una inclusión que apela a la tradición de la fe que viene de la enseñanza de los profetas, del mismo Jesucristo y del Símbolo de fe.

1. El texto comienza afirmando la unidad concreta de Cristo mediante el enunciado de sus títulos. Recogiendo la afirmación de Éfeso («un solo y mismo Hijo» es una expresión propiamente ciriliana), el concilio subraya que Cristo es un solo y mismo subsistente como Dios y como hombre.

2. El segundo tiempo es la afirmación de la distinción y el análisis de los dos aspectos, divino y humano, de ese mismo Cristo. El concilio desarrolla, recogiendo casi al pie de la letra el texto del *Acta de unión* del 433, que había sido aclamado por estar presente en la carta de Cirilo a Juan de Antioquía, las expresiones tradicionales: «verdaderamente Dios» y «verdaderamente hombre», y afirma de manera paralela la plenitud de su divinidad y la plenitud de su humanidad. Esta humanidad comprende un alma racional (contra Apolinar) y un cuerpo. Cristo es entonces doblemente consustancial, con Dios por una parte y con los hombres por otra. Así pues, la utilización, intencional, del término clave del concilio de Nicea se amplía al caso de la humanidad. Pero esta consustancialidad no es exactamente del mismo orden en los dos casos, ya que el Hijo es consustancial al Pa-

1.

Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse

a un solo y el mismo Hijo,
nuestro Señor Jesucristo,
el mismo

2.

perfecto en la divinidad	el mismo	perfecto en la humanidad
Dios verdaderamente	y el mismo	verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo,
consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad	y el mismo	consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad. semejante en todo a nosotros, menos en el pecado,
engendrado del Padre antes de los siglos	y el mismo	engendrado de María virgen, Madre de Dios, en los últimos días, en cuanto a la humanidad, por nosotros y nuestra salvación

3.

que se ha de reconocer a
un solo y mismo Cristo
Hijo, Señor unigénito

4.

en dos naturalezas,
sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación,
en modo alguno borrada la diferencia de las naturalezas
por causa de la unión,
sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad

5.

y concurriendo en una sola persona
y en una sola hipóstasis,
no partido o dividido en dos personas,
sino uno solo y el mismo Hijo,
unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo,

como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el Símbolo de los Padres[139].

139. *COD* II-1, 199-201: trad. D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia*, o.c., 57.

dre en un sentido numérico (unidad concreta de la naturaleza divina) y consustancial a los hombres en un sentido específico. Una doble generación del Verbo, la primera eterna y la segunda temporal, es el fundamento de esta doble consustancialidad. Pero en toda esta secuencia la repetición intencional de la expresión «el mismo» manifiesta que esta distinción no divide a Cristo en dos seres.

3. Al final de esta secuencia sobre la distinción, el texto vuelve a la afirmación de la unidad, repitiendo los títulos del único y mismo Cristo. Hasta aquí Calcedonia se ha entregado a una recapitulación de la enseñanza anterior.

4. La redacción vuelve ahora a la distinción y aporta el elemento nuevo de la definición, lo que constituye el «es decir» conceptual de lo que se había analizado y descrito en el segundo tiempo. Porque se trata de conciliar conceptualmente la unidad y la distinción. Después de la unión, Cristo sigue siendo por una parte uno solo y el mismo, mientras que por otra parte es conocido «en dos naturalezas»: por consiguiente, hay que señalar en él dos naturalezas después de la unión. La fórmula «en dos naturalezas», conforme con la doctrina de León, fue adoptada, y hasta impuesta, contra los que querían seguir ateniéndose a la fórmula «de (*ek*) dos naturalezas», cuya insuficiencia había demostrado la posición de Eutiques. Esta elección, deliberadamente «duofisita»[140] tendrá serias consecuencias en la futura resistencia a Calcedonia. Esta expresión es glosada a continuación por cuatro adverbios que explicitan su sentido: contra Eutiques se dice: «sin confusión (adverbio procedente de Teodoreto y de Cirilo) y sin cambio»; ya que no hay ninguna alteración de la naturaleza divina ni de la naturaleza humana, ninguna trasformación del Verbo en la carne, ninguna «mezcla» o «fusión» entre las dos naturalezas. Contra Nestorio se dice: «sin división, sin separación» (Cirilo), ya que la diferencia que se mantiene entre las naturalezas no supone la división concreta de dos subsistentes separados y conjuntados.

Se repite la fórmula de León, procedente de Tertuliano: «conservando más bien cada naturaleza su propiedad». Alude a Eutiques, que defendía la asimilación de las naturalezas en el nivel de sus propiedades. Pero éstas no se mezclan, sino que conserva cada una las características que hacen de ella algo particular y exclusivo. Pero esta afirmación se articula con la fórmula anterior, «en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la «unión»», de origen ciriliano. Su intención era mostrar la coincidencia de Cirilo y de León[141].

5. La cláusula final vuelve a la afirmación de la unidad mediante la mención emparejada de la persona y de la hipóstasis: León había hablado de la persona y Flaviano le había añadido la hipóstasis en su carta al obispo de Roma. Pero Cirilo había insistido primero en la unidad necesaria de hipóstasis en Cristo. Y esta mención encuentra en él su origen[142]. El emparejamiento de los dos términos es capital en el caso de los debates griegos. La unidad de persona (*prosôpon*) debe comprenderse en el sentido fuerte de la unidad de la hipóstasis concreta. Se plantea por tanto claramente la distinción entre naturaleza (aspecto de la distinción) e hipóstasis (aspecto de la unidad), aun cuando no se de una explicación especulati-

140. Sobre las condiciones históricas de esta elección, cf. A. DE HALLEUX, *o. c.*, 470-472.
141. Cf. *Ib.*, 472-476.
142. Cf. *Ib.*, 476.

va de la misma. El texto termina repitiendo los títulos del único Cristo y la mención de la fuente con la que se conforma esta enseñanza: los profetas, el propio Cristo y el Símbolo de la fe.

El movimiento de la definición (uno-dos-uno-dos-uno) demuestra que el pensamiento parte de la unidad concreta para volver a ella. En el marco de esta perspectiva se analiza y se afirma la distinción. El momento de la distinción es un momento de la actividad del espíritu que descompone y distingue, pero sigue estando inscrito en el de la unidad, como dice la fórmula resumida: «una persona o hipóstasis en dos naturalezas». Por tanto, sería totalmente extraño a la intención de Calcedonia resumir su fórmula bajo la forma «una hipóstasis y dos naturalezas», ya que esto suprimiría todo el movimiento de la definición y la articulación de la unidad concreta con la distinción mantenida por el pensamiento. Finalmente hay que advertir que por esta fórmula «Roma, Alejandría, Constantinopla y Antioquía contribuyeron al establecimiento de una expresión común de la fe»[143].

El balance de Calcedonia

El concilio de Calcedonia dio a la Iglesia su «gran» fórmula cristológica. Esta fórmula equilibrada y sintética es «definitiva» en el sentido de que siguió siendo la clave de bóveda de la expresión eclesial de la fe en Cristo, y toda reflexión cristológica tiene que situarse respecto a ella. Esta fórmula es hoy una fórmula de referencia ecuménica para el conjunto de las Iglesias, excepto de las que se llaman «pre-calcedonianas»: constituye una guía de lectura cristiana de los textos de la Escritura y hasta un criterio de discernimiento teológico, que se extiende mucho más allá de la cristología propiamente dicha[144]. Reviste por ello una autoridad considerable y guarda su sentido en nuestros días[145].

Pero, según la expresión de Karl Rahner, esta fórmula ha sido tanto un punto de partida como un punto de llegada[146]. En efecto, no puso término a los debates cristológicos, como demostrará la prosecución de esta historia. Por otra parte, tampoco «resolvió» el problema cristológico, si es que puede resolverlo alguna fórmula. Marcó un progreso que abre a nuevos progresos, pero sigue sin acabarse. En nuestros días es objeto de un debate teológico vigoroso que, aunque la critica, reconoce en ella el enunciado de «los criterios que deben observarse incondicionalmente por parte de cualquier teoría cristológica»[147].

El nervio de la definición está en que respeta la plena humanidad de Cristo, mantenida en su originalidad creada en el corazón del misterio de la encarnación. Al defender la humanidad del Verbo, defiende también la nuestra (G. Martelet), como subrayará el Vaticano II[148]. La proximidad de Dios no es la muerte del hombre, sino su promoción más perfecta. Sin embargo, la definición no es unilateral y

143. A. GRILLMEIER, *o. c.*, 553.

144. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, *o.c.*, 195-205.

145. Sobre el sentido de Calcedonia hoy, cf. *Ib.*, 143-152.

146. K. RAHNER, *Calcedonia,¿un fin o un comienzo?*, título original de la aportación *Problemas actuales de Cristología*, en *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1961, 169-222.

147. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, 362. – Sobre los debates de estos últimos decenios, cf. B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine*, *art. cit.*, 45-80.

148. Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22,2.

asume dentro de sí, como hemos visto, el momento lógico de la afirmación de Éfeso, aunque no vacila en modificar su expresión.

Comprende un doble límite en su representación y en su lenguaje. En la representación corre el peligro de hacer pensar que las dos naturalezas se sitúan «codo con codo», en una especie de «emparejamiento», como si se tratase de dos realidades comparables, mientras que la diferencia entre la naturaleza divina y humana es imposible de medir. La imagen de Eutiques sobre la gota de agua perdida en el mar encerraba un elemento de verdad. Pues bien, la representación de un «codo con codo» es falsa. La de los autores de la época hablaba más bien del hierro candente por el fuego, y la más corriente era la del alma y el cuerpo. Lo mismo que el alma y el cuerpo son dos principios heterogéneos que no se mezclan, sino que mantienen su especificidad, al mismo tiempo que forman un individuo único, así también las dos naturalezas divina y humana no se mezclan, sino que se unen, para formar un solo Señor. Pero esta analogía necesita una corrección, ya que no pretende aplicar el hilemorfismo, es decir, la concepción aristotélica del alma forma del cuerpo, al caso de la unión hipostática.

Además, esta fórmula, que no menciona el misterio pascual y no hace más que glosar el acto de la encarnación y el estatuto del Verbo encarnado, no tiene en cuenta los estados de Jesús. Sin embargo, está claro que la relación de la divinidad y de la humanidad no se vive de la misma forma en el caso del Jesús prepascual, que vive bajo el signo de la «kénosis» y en el caso del Señor resucitado y glorioso. El juego de las apropiaciones y de las comunicaciones es profundamente distinto en los dos casos. Por tanto, esta fórmula no tiene en cuenta suficientemente el itinerario humano de Jesús ni los datos «existenciales» de la encarnación.

En el plano del lenguaje y de los conceptos no es capaz todavía de dar una definición clara de los términos que utiliza. Por tanto, deja abierta la puerta a comprensiones divergentes de lo que hay que poner respectivamente bajo el término de hipóstasis y bajo el de naturaleza.

La recepción de Calcedonia

El siglo que separa al concilio de Calcedonia (451) del siguiente concilio, el Constantinopolitano II (553) fue un siglo de luchas violentas en torno a la recepción de la definición cristológica[149]. Calcedonia estuvo lejos de alcanzar inmediatamente un consenso unánime. A los ojos de grandes fracciones de las Iglesias de Oriente, que permanecían fieles al lenguaje de Cirilo, siguió siendo el «concilio maldito». Esta situación no deja de guardar analogías con la que siguió durante cincuenta años al concilio de Nicea. En ambos casos una decisión conciliar destinada a zanjar una cuestión doctrinal engendró un «cisma de lenguaje» (J. Moingt), abierto no solamente entre «herejes» y «ortodoxos», sino entre los propios ortodoxos entre sí que, queriendo afirmar la misma fe, no llegaban a ponerse de acuedo en las fórmulas. Se luchó, por tanto, en favor o en contra de las «dos naturalezas», lo mismo que se había luchado antes en torno al «consustancial».

149. Sobre los detales de esta historia hay que remitir a la obra magistral de A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/1, o.c.

La unidad de la Iglesia pagó los gastos de esta crisis, ya que el cisma del lenguaje se cristalizó en Iglesias «cismáticas», cuyas divisiones se vieron fomentadas por las rivalidades políticas. Todavía hoy están por sanar algunas de estas rupturas.

Si el Occidente aceptó sin dificultad la definición de Calcedonia, el Oriente siguió dividido en tres grupos: el de los *monofisitas*, que se hizo pronto el más poderoso (por monofisitas no hay que entender a los discípulos de Eutiques, sino a las personas apegadas al lenguaje monofisita de Cirilo), el de los nestorianos, grupo más restringido, que pronto quedó orillado en las márgenes del imperio, y finalmente el de los calcedonianos, que se fueron imponiendo poco a poco.

La deposición de Dióscoro de Alejandría y la aceptación del lenguaje «duofisita» de León causaron un gran revuelo en Palestina y en Egipto. Los ambientes monofisitas, muy numerosos, poderosos y sostenidos por una multitud de monjes, se sublevaron y llegaron a instalarse en un gran número de sedes episcopales. Al morir Marciano (457), se produjo una revolución en Egipto: Timoteo Aeluro, partidario de Dióscoro, se convirtió en patriarca de Alejandría. Pedro Mongo ocupó a continuación esta sede, que siguió siendo una sede monofisita. El movimiento se extendió también a Siria, el antiguo lugar de influencia de la escuela antioquena, con Pedro el Fulón (o el Batanero), y luego con Severo de Antioquía († 528), que se instalaron en la sede de esta ciudad, y Filoxeno de Mabbug (Hierópolis en griego). En Edesa Jacobo Baradai († 578) constituyó toda una jerarquía autónoma, que se convertiría en la Iglesia «Jacobita».

El deseo de conseguir la unidad de la Iglesia orientó la política religiosa de todos los emperadores de la época. Si Marciano sostuvo con firmeza la definición que había obtenido del concilio de Calcedonia, lo mismo que el papa León en Occidente, sus sucesores pronto dieron un nuevo giro. El emperador León (456-474) organizó primero una amplia encuesta (consignada en la colección llamada *encyclia*) entre los obispos a propósito de Calcedonia, la cual nos permite valorar el grado de recepción del concilio en Oriente por estas fechas. Las respuestas se repartían en dos grupos de posiciones: para el primero, Calcedonia no es más que la confirmación de Nicea; el segundo se muestra más atento a la autoridad propia de Calcedonia, debido a la asistencia divina de que fueron objeto los Padres del 451: se pasó así de un asentimiento relativo a un asentimiento absoluto[150].

Pero entretanto se organizó la resistencia monofisita de tipo severiano (Severo de Antioquía) y se apoderó de algunas sedes episcopales importantes. Se asistió entonces a la promulgación de una serie de *Edictos dogmáticos*, destinados a imponer a todos la posición doctrinal que creía preponderante el emperador. Estos edictos favorecieron primero al monofisismo. El año 475 el emperador («usurpador») Basilisco lanzó una *Encíclica* condenando simplemente el concilio de Calcedonia y exigiendo la vuelta al vocabulario de Cirilo; se invitó a todos los obispos a firmar el documento. Obedecieron quinientos obispos. Pero la empresa fracasó finalmente y el emperador se vio obligado a retractar este documento. Su sucesor Zenón promulgó a su vez en el 482 un edicto llamado *Henotikon* (= Acta de unión), que quería ser un compromiso aceptable por todas las tendencias, pero

150. Cf. el análisis de esta encuesta *Ib.*, 281-334.

que suponía un abandono de Calcedonia. Esta decisión, que descontentó a la vez a los calcedonianos y a los monofisitas, produjo una primera ruptura con Roma, en donde el papa Félix III (elegido en el 483) separó de su comunión a Acacio de Constantinopla y a toda la Iglesia de Oriente sometida al *Henotikon*. Este cisma, que duró treinta y tres años, adquiere el valor de un siniestro presagio.

La Escuela persa de Edesa (cuya sede había presidido Ibas) se separó de Constantinopla en el momento del *Henotikon* y pasó a Nísibe, en donde constituyó una Escuela nestoriana. El ambiguo fervor pro-calcedoniano de los nestorianos alimentaba la hostilidad de los monofisitas contra el Concilio. Los primeros propagaban los escritos de Teodoreto, que seguía siendo muy sospechoso para los segundos, a pesar de su rehabilitación en Calcedonia.

Bajo el emperador Anastasio (por el 490) se produjo un giro en favor de Calcedonia, pero éste volvió al monofisismo bajo la influencia de Filoxeno de Mabbug y de Severo de Antioquía. Finalmente, su sucesor Justino promulgó también en el 518 su edicto, ordenando a todos los obispos que reconocieran el concilio. Vino luego la reconciliación con Roma en el 519.

Justiniano, nombrado emperador en el 527, fue el tipo acabado de príncipe teólogo y cesaropapista. Se lanzó a una serie de intervenciones dogmáticas poco afortunadas (a pesar de su competencia real en estas cuestiones) y a una política autoritaria con los paganos y los judíos. Su idea central era la de reconciliar a los monofisitas, pero sosteniendo a Calcedonia. Su activismo teológico nos conduce al concilio II de Constantinopla en el 553.

CAPÍTULO VIII

Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI

por B. SESBOÜÉ

I. LAS INTERPRETACIONES DE CALCEDONIA

1. UNA LECTURA «EFESINA» DE CALCEDONIA: EL CONSTANTINOPOLITANO II (553)

AUTORES Y TEXTOS: B. E. DALLY, *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Diss. Oxford 1978). – *PG* 86, 1273a-1309; 1916c-1945; 1901b-1918b; 1316d-1356c; 1357b-1385b; 1948a-1972a (obras que hoy se reconocen generalmente como auténticas).

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Orante, Paris 1974. – W. DE VRIES, *Orient et Occident, o.c.*, 161-194. – A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2: *L'Eglise de Constantinople au VIe siècle*, Cerf, Paris 1993, 550-606. – Ch. MOELLER, *Le chalcèdonisme et le néo-chalcédonisme*, en A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, Echter Verlag, Würzburg 1951.

El concilio de Constantinopla II se celebró en un clima de lucha abierta entre el papa Vigilio y el emperador Justiniano. Para comprender cómo habían llegado las cosas hasta aquel estado de tensión, conviene seguir el curso de los acontecimientos condicionados por el conflicto religioso entre calcedonianos y monofisitas en Oriente, acompañado de otro conflicto entre monjes origenistas y anti-origenistas.

El papel de Justiniano antes del conflicto

El año 553 Justiniano promulga dos nuevos edictos dogmáticos y define la fe con ayuda de la fórmula de los «monjes escitas»: «Es uno de la Trinidad el que sufrió en la carne». Estos monjes teólogos, naturales de Escitia, región inferior del Danubio, intervinieron en diversas ocasiones para hacer que Roma aceptara unas fórmulas que traducían la comunicación de las propiedades o «idiomas», con la finalidad de atraerse a los monofisitas severianos. Su fórmula, llamada «te-

opasquita» –es decir, que afirmaba el sufrimiento de Dios–, utilizada un siglo antes por el patriarca Proclo de Constantinopla, intentaba con su realismo levantar todas las ambigüedades en la interpretación de Calcedonia y trazar un puente entre el lenguaje de León y el de Cirilo. Entre ellos estaba un tal Leoncio, cuya identificación con el teólogo Leoncio de Bizancio se niega en la actualidad[1].

El año 537 Justiniano hace deponer al papa Silverio, poco conciliador con su política, y ordena sustituirlo por Vigilio, que fue por consiguiente un «antipapa» en un primer tiempo. El 543 escribe un tratado contra el origenismo acompañado de diez condenaciones o «anatematismos». Esta condenación, que revela un mal conocimiento del pensamiento exacto de Orígenes, es un acto de política religiosa, destinado a aplacar los ánimos levantiscos. Vigilio aprueba el documento. Pero de refilón se suscitó entonces la llamada disputa de los *Tres capítulos*, es decir, de algunos escritos de tres teólogos antioquenos: Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro. En efecto, el teólogo calcedonense Leoncio de Bizancio juzgaba estos escritos francamente nestorianos y escribió contra ellos. Sobre la base de este juicio, Teodoro Asquidas, obispo de Cesarea de Capadocia que vivía en la corte de Constantinopla como consejero teológico del emperador, quiso distraer a éste de su campaña antiorigenista[2]. Convenció entonces a Justiniano de que la condenación de los *Tres capítulos* permitiría la unión de los monofisitas severianos. Así pues, por el año 545 Justiniano publicó un nuevo edicto dogmático en el que condenaba los *Tres capítulos*. Y lanzó una campaña para obtener las firmas obligatorias.

Pero esta vez se negó a ello el papa Vigilio. Justino ordenó buscarlo y conducirlo a Constantinopla (547). Sometido a fuertes presiones, Vigilio se doblegó y redactó un *Judicatum*, condenando los *Tres capítulos*, pero con algunas reservas que mantenían la autoridad de Calcedonia. Esta decisión fue mal acogida en Occidente, donde hubo numerosas protestas episcopales. Justiniano cedió entonces y permitió a Vigilio retirar el *Judicatum*. Los dos decidieron juntamente dejar la cuestión para un concilio.

Pero la tensión entre el emperador y el papa se fue exacerbando con el tiempo: el primero dio libre curso a sus violencias políticas físicas empeñándose en mantener preso al papa, que sin embargo buscó refugio en Calcedonia. En este clima de presiones y tensiones se discutieron las condiciones para reunir el próximo concilio. Vigilio quería que se celebrara en Occidente; Justiniano se obstinó en que se celebrara en Oriente. Vigilio luchó por una participación numérica más importante de obispos occidentales, de los que le constaba que eran contrarios a la condenación de los *Tres capítulos*; por razones totalmente contrarias, Justiniano quiso limitar lo más posible este número. Vigilio se mostró vacilante y no se atrevió a adoptar una actitud clara.

Las peripecias del concilio: el emperador y el papa

El concilio se celebró en mayo del 553, en ausencia del papa, que evitó así tener que ratificar la condenación de los *Tres capítulos*. Fue presidido por el pa-

1. Cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 252-253.
2. Cf. F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 75-76.

triarca Eutiquio de Constantinopla y sus homólogos de Alejandría y de Antioquía. Asistieron unos 150 obispos, entre ellos 9 africanos. La participación occidental, cuidadosamente seleccionada por los agentes de Justiniano, no fue considerada suficiente ni representativa por Vigilio. Así pues, la asamblea estaba de antemano bajo las órdenes del emperador. Justiniano le trazó su orden del día, por no decir que le impuso sus decisiones. Algunas delegaciones se dirigieron a Vigilio para hacerle desistir de su propósito de no asistir al concilio; pero el papa mantuvo su actitud y pidió un plazo de veinte días para dar su juicio definitivo sobre el asunto de los *Tres capítulos*.

El concilio prosiguió sin embargo sus sesiones y emprendió la discusión de estos *tres capítulos*. Al final del segundo plazo de veinte días pedido por Vigilio, el papa comunicó al emperador su *Constitutum* sobre el caso. En nombre de un escrúpulo que le honra, condena severamentre sesenta proposiciones «heréticas» sacadas de la obra de Teodoro, pero se niega a condenar a la persona misma, de santa memoria, que había muerto en la paz de la Iglesia. Según una declaración de Cirilo, consideraba «grave insultar a los muertos, aunque fueran laicos y mucho más si han terminado su vida como obispos»[3]. Por otra parte, Ibas y Teodoreto, depuestos cuando el latrocinio de Efeso del 449, habían sido rehabilitados por Calcedonia, al que Vigilio no quiso desautorizar. De este modo el papa entró en conflicto directo con el concilio, que se empeñó en condenar a las personas.

Durante esta resistencia, Justiniano declaró al concilio que el papa había faltado a su palabra, ya que al llegar a Constantinopla había prometido por escrito al emperador la condenación de los *Tres capítulos*. Ordenó borrar a Vigilio de los dípticos (las listas de obispos en cuya comunión se celebraba la eucaristía), pero en nombre de la distinción entre la sede (*sedes*) y su titular (*sedens*) declaró que no quería romper con Roma. Los obispos del concilio condenaron a su vez al papa hasta que se arrepintiera, lo cual equivalía prácticamente a una excomunión.

El concilio tuvo desde entonces campo libre para la condenación total y plena de los *Tres capítulos*. Pronunció además 14 anatematismos, sacados en gran parte de la confesión de fe formulada por Justiniano en el 551, que debía servir de «regla» al concilio.

Nunca había sido tan grave la lucha entre el papa y el emperador, y consiguientemente entre el papa y el concilio. El Constantinopolitano II se presenta, más que cualquier otro, como un «concilio imperial». Las decisiones que tomó, fueron en un momento de ruptura de comunión con el papa. Éste mantuvo valientemente durante varios meses su negativa. Pero aislado, enfermo y objeto siempre de fuertes presiones, acabó cediendo. Vigilio reconoció entonces que había sido cruelmente engañado por el demonio, se «retractó» a ejemplo de san Agustín y aceptó anatematizar los *Tres capítulos* y a sus autores. Luego, a petición de Justiniano, redactó un *Secundum Constitutum*, en donde desaprobaba todo lo que hubiera podido escribir antes sobre los *Tres capítulos*. Con ello aprobaba en bloque las decisiones tomadas por el concilio y obtenía así permiso para volver a Roma; murió en el camino de regreso en Siracusa el 555. El juicio de los histo-

3. VIGILIO, *Constitutum I*: *CSEL* 35, 288; *PL* 69, 1022bc; F. X. MURPHY Y P. SHERWOOD, *o.c.*, 99-100.

riadores sobre la actitud de Vigilio ha sido ordinariamente severo. Pero hay que reconocer que jamás un papa había estado tan brutalmente sometido hasta entonces al capricho del César. Osciló continuamente entre períodos de resistencia valerosa y de negociaciones que lo llevaron a ceder finalmente en lo esencial. Su sucesor Pelagio I, que había sido su diácono y había incluso redactado su *Primum Constitutum*, cambió a su vez de opinión y reconoció también el quinto Concilio ecuménico, a fin de restablecer la unidad de la Iglesia. Pero chocó con vivas resistencias en Occidente.

¿Qué valor tiene el concilio de Constantinopla II?

Esta triste historia plantea inevitablemente la doble cuestión de la relación entre el papa y el concilio y, más gravemente todavía, la del carácter «ecuménico» del quinto concilio.

> «Es ciertamente el más problemático de todos los concilios –escribe W. de Vries–; se celebró sin el papa Vigilio y en contra de él, que, en su primer *Constitutum* del 14 mayo 553, se había pronunciado de antemano contra la decisión que tomase el concilio [...]. Es totalmente cierto que el concilio en sí mismo no fue ecuménico. Un concilio que delibera y toma sus decisiones sin el papa y contra el papa no tiene, de suyo, ningún carácter ecuménico. Pero el reconocimiento ulterior de este concilio por los papas y por la Iglesia confiere, a pesar de ello, a sus decisiones un valor ecuménico, en la medida en que éstas fueron aprobadas»[4].

Efectivamente, el valor ecuménico de este concilio no puede comprenderse más que en referencia, no sólo a su confirmación de los papas, sino también a su «recepción» por la Iglesia. Esta recepción resulta, por otra parte, paradójica, ya que la condenación de los *Tres capítulos*, que fue el punto más confirmado por los papas, ha caído hoy en desuso, mientras que los diez primeros cánones, que no fueron objeto de esta confirmación, han entrado en la jurisprudencia de la interpretación de Calcedonia.

Los numerosos estudios que se han dedicado a este problema[5] muestran en primer lugar que es inútil empeñarse en encontrarle una solución puramente jurídica, a la luz del funcionamiento ulterior de la relación entre el papa y el concilio. Encontramos aquí plenamente manifestadas la tensión y la ambigüedad que señalábamos a propósito de esta relación en la interpretación de Calcedonia por el Oriente y el Occidente. En su primer *Constitutum* Vigilio intenta resolver el asunto de los *Tres capítulos* él solo e imponer su juicio al concilio. Éste, por su parte, piensa que «una cuestión de fe sólo podía resolverse colegialmente y no por uno solo, aunque fuera el papa»[6]. Se tiene como hereje a Vigilio, por haberse separado del concilio. En realidad, él no está solo contra el concilio, ya que cuenta en su favor con los obispos de Occidente, cuidadosamente marginados por Justiniano. También es difícil no ver una contradicción en el primer *Constitutum* y el segundo y no preguntarse seriamente por el grado de libertad con que el papa redactó el segundo documento. ¿Cuál es entonces la validez de su reconocimiento del con-

4. W. DE VRIES, *Orient et Occident, o.c.*, 1161 y 163.
5. Cf. W. DE VRIES, *o.c.*, que propone una discusión muy informada de esta cuestión.
6. *Ib.*, 165.

cilio? En efecto, se plantean auténticas cuestiones sobre el acuerdo entre Constantinopla II y Calcedonia en lo que se refiere al juicio sobre las personas. Estas cuestiones se agravan, si se tienen en cuenta los límites expresados por León en su confirmación del concilio de Calcedonia y por Vigilio y sus sucesores en la del Constantinopolitano II.

En efecto, la confirmación por parte de Vigilio de la condenación de los *Tres capítulos* fue seguida por la que hicieron sus sucesores, Pelagio I (como hemos visto), Pelagio II y luego Gregorio Magno. Este último, a finales del siglo VI, declara que recibe y mantiene los cuatro primeros concilios. Dice también: «Venero de forma semejante el quinto». Estos papas exigieron incluso la adhesión a esta condenación bajo la pena de anatema. Su compromiso en esta materia tenía sobre todo la finalidad de restaurar la unidad de la Iglesia. Pero parece ser que no les preocupaba tanto el hecho de que de esta forma avalaban la posición del concilio que prohibía al papa juzgar por sí solo de las cosas de la fe[7]. Además, dejaron en la sombra el caso de los cánones propiamente dogmáticos.

Pero en el 649 el concilio local de Letrán bajo Martín I apeló a las formulaciones teológicas del Constantinopolitano II. El Concilio III de Constantinopla (680-681) recibió los cinco concilios anteriores. Por tanto, sólo con el tiempo fue recibido este concilio como continuación de los cuatro anteriores. En efecto, se impuso la convicción de que el concilio había ratificado a Calcedonia, aunque presentando su propia interpretación en una perspectiva ciriliana, totalmente orientada hacia la unidad de Cristo. Esta doctrina fue llamada, mucho más tarde, «neo-calcedonismo» (J. Lebon). Por tanto, tiene valor en función de su vinculación con Calcedonia. Los dos concilios deben comprenderse el uno a la luz del otro.

Actualmente, «el juicio de autoridad que un concilio reconocido por los papas ha dado sobre un "hecho dogmático" se ha hecho caduco. La ortodoxia de Teodoro de Mopsuestia es hoy una cuestión abierta, de la que pueden discutir los especialistas con toda libertad»[8]. La paradoja de la inversión de valor que se llevó a cabo, a largo plazo, entre el asunto de los *Tres capítulos* y los cánones propiamente dogmáticos, es en todo el rigor de la palabra un hecho de «recepción». Por esta razón es por la que los cánones 1-10 del Constantinopolitano II toman valor en cuanto «regla de fe».

Los cánones del Constantinopolitano II: la interpretación de Calcedonia.

No hay por qué detenerse más en la condenación de los *Tres capítulos*, que se realiza en un largo texto de contenido sumamente violento, ni en los cánones contra los herejes del pasado (¡entre ellos Orígenes!) y el trío Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro, acusados de «cripoto-nestorianismo» (can. 11-14). Se trata de una obra caduca, aunque tuviera un amplio impacto en Oriente.

El objetivo doctrinal del Concilio, en el pensamiento de Justiniano, que mantuvo las riendas del mismo y que inspiró muy de cerca a los cánones, es interpre-

7. *Ib.*, 193.
8. *Ib.*, 179.

tar a Calcedonia en el sentido de Cirilo de Alejandría, a fin de reducir a la unidad a los monofisitas severianos. Tal es el sentido de los diez cánones dogmáticos, muchos de los cuales recogen muy de cerca los anatemas inscritos por Justiniano en su decreto del 551. Encontramos en ellos su preocupación de armonizar los vocabularios trinitario y cristológico y de distinguir del mismo modo en ambos terrenos la *hipóstasis* por una parte y la *naturaleza* o *sustancia* por otra. También acogía con complacencia la idea de «composición».

El canon 1, como hemos visto[9] se refiere a la Trinidad y confirma la fórmula trinitaria elaborada en Oriente a finales del siglo IV. Los cánones siguientes se refieren a la cristología.

Los cánones 2, 3, 9 y 10 formalizan la comunicación de las propiedades o «idiomas», es decir las comunicaciones de la divinidad a la humanidad y las apropiaciones de la humanidad a la divinidad en la persona de Cristo. Esta comunicación no se hace inmediatamente de naturaleza a naturaleza –eso sería una «mezcla»–, sino que se hace al nivel de la hipóstasis según un intercambio. Este intercambio de las propiedades es la expresión doctrinal que da razón del lenguaje de la Escritura. El Verbo de Dios concede a la humanidad obrar divinamente; pero el mismo Verbo de Dios se apropia de todos los acontecimientos de la humanidad, como por ejemplo de su generación según la carne (canon 2 y 3). El Verbo es, por tanto, el sujeto de dos generaciones: la generación eterna de Dios Padre y la generación carnal de la virgen María. Por consiguiente, no es «uno y otro» en sus comportamientos divino (la santidad, el poder y los milagros comunicados) y humano (los sufrimientos y la pasión apropiados) (can 3 y 9), sino que recibe una única adoración en sus dos naturalezas. En esta serie vemos introducida la fórmula de los monjes escitas (can. 10):

> «Si alguno no confiesa que nuestro Señor Jesucristo, fue crucificado en la carne, es Dios verdadero y Señor de la gloria y uno de la santa Trinidad, ese tal sea anatema»[10].

Esta fórmula está inspirada en el texto de 1 Cor 2,8: «No habrían crucificado al Señor de la gloria». Expresa el sentido auténticamente cristiano de la fórmula «Dios ha muerto», que recogerá Lutero y que propagará Nietzsche en un sentido cultural totalmente distinto, con el éxito que todos conocemos. Pero vale la pena advertir que en su manera de hablar de las comunicaciones y apropiaciones el concilio nunca deduce las cosas *a priori:* no hace más que citar ejemplos sacados de las Escrituras. El principio de la comunicación de idiomas no puede funcionar, por tanto, más que *a posteriori*, a la luz de la economía concreta de la encarnación «kenótica».

El canon 4 afirma que la unión hipostática es el fundamento de esta comunicación. Pero glosa esta expresión diciendo que la unión según la hipóstasis es una unión «según la composición»:

> «Si alguno [...] no confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición *(kata synthesin)* o según

9. Cf. *supra*, 238-240.
10. Concilio II de Constantinopla, can. X: *COD* II-1, 263.

hipóstasis, como han enseñado los santos Padres; y por esto, una sola persona de Él, que es el Señor Jesucristo, uno de la santa Trinidad; ese tal sea anatema [...]. Porque la unión por composición en el misterio de Cristo no solamente guarda inconfusos los elementos que se juntan, sino que tampoco admite la división» [11].

Así pues, se da una equivalencia entre «unión según composición» y «unión según la hipóstasis». No hay más que una sola hipóstasis del Verbo, que pasa a ser «compuesta». El texto latino habla de la «sustancia compuesta», o sea, compuesta de dos «en-sí», el uno divino y el otro humano, pero que sigue siendo numéricamente una. Esto significa que la relación establecida entre el Verbo y su humanidad es del mismo orden que la que mantiene originalmente con su divinidad: es una relación de ser y no una relación de tener. Se puede actualizar esta expresión antigua hablando de «sustancia humanizada» o de «persona humanizada». La unión hipostática permite al Verbo encarnado ser uno de la Trinidad. Este vocabulario supone una distinción bien establecida ahora entre hipóstasis y naturaleza.

Recíprocamente, pero yendo más allá de la letra del Concilio, se puede decir que la naturaleza humana, desprovista de una hipóstasis distinta de la del Verbo, queda «enhipostasiada» (*enypostatos*) en la hipóstasis divina, o sea, que tiene su subsistencia y su existencia en el Verbo. El Concilio sigue estando cerca de este concepto, cuya invención se ha atribuido por largo tiempo a Leoncio de Bizancio. Éste no hizo más que integrarlo en una interpretación de la unión hipostática que sigue estando de acuerdo con la fórmula de las dos naturalezas[12].

Los cánones 5,6 y 7 se oponen a la interpretación nestoriana de Calcedonia. La unidad de hipóstasis reafirmada por este concilio tiene que comprenderse en el sentido de Éfeso y no en un sentido nestoriano que reintroduciría de hecho dos hipóstasis. Se da una equivalencia entre hipóstasis y persona, tanto en cristología como en la Trinidad. María es *Theotokos*, no según la relación, como si fuera la madre de un simple hombre y como si el nacimiento de este hombre tuviera que atribuirse al Verbo unido a él en su nacimiento. María es Madre del Dios Verbo, que se encarnó en ella.

El canon 7 tiene especial importancia por la interpretación concreta que da de la famosa fórmula «en dos naturalezas»:

> «Si alguno, al decir «en dos naturalezas», no confiesa que un solo Señor nuestro Jesucristo es conocido como en divinidad y humanidad, para indicar con ello la diferencia de las naturalezas, de las que sin confusión se hizo la inefable unión; porque ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a la naturaleza del Verbo (pues permanece una y otro lo que es por naturaleza, aun después de hecha la unión según la hipóstasis), sino que toma en el sentido de una división en partes tal expresión referente al misterio de Cristo; o bien, confesando el número de naturalezas en un mismo y solo Señor nuestro Jesucristo, Dios Verbo encarnado, no toma en teoría solamente la diferencia de las naturalezas de que se compuso, diferencia no suprimida por la unión (porque uno solo resulta de ambas,

11. *Ib.*, can. IV: COD II-1, 255-257.
12. Sobre la persona, las obras y la teología de Leoncio de Bizancio, cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 263-269, que utiliza los resultados de la investigación de B. E. Daley.

y ambas son por uno solo), sino que se vale de este número como si [Cristo] tuviese las naturalezas separadas y con personalidad propia, ese tal sea anatema»[13].

«En dos naturalezas» significa la diferencia que se mantiene entre unas naturalezas que no se confunden y no dejan de ser lo que son por ellas mismas, pero no su división, como si se las pusieran como dos subsistentes particulares. El número de naturalezas en Cristo debe comprenderse «según solamente la consideración conceptual, es decir, según el acto de abstracción del espíritu que compone y divide, y no según la existencia concreta y en el sentido de que cada naturaleza, separada de la otra, dispusiera de su propia hipóstasis. Se mantiene debidamente la diferencia entre las naturalezas; no hay confusión entre ellas; pero tampoco hay división. Porque bajo el aspecto de la existencia concreta, no hay más que un solo subsistente. Lo que se había dicho en Calcedonia a través del movimiento de la definición y de la expresión «*conocido* en dos naturalezas» se formaliza aquí como tal. Esta interpretación es muy ciriliana, puesto que el doctor alejandrino había empleado ya la expresión de la «distinción según la consideración intelectual»[14]. Ésta era solidaria en su pensamiento de la analogía con la distinción cualitativa de alma y cuerpo, que no forman en concreto más que un solo ser.

El canon 8 se opone a la interpretación eutiquiana de las fórmulas de Cirilo y las comprende a la luz de Calcedonia. Recoge en particular la famosa fórmula de «la única naturaleza encarnada del Dios Verbo», por consideración a Cirilo[15] pero no para hacer de ella una fórmula equivalente a la del concilio de 431, sino para precisar en qué condiciones puede seguir siendo legítima y ortodoxa. Esta fórmula no supone ninguna «confusión» entre las dos naturalezas, ya que el único Cristo sigue siendo consustancial a la vez a Dios y a los hombres. Debe comprenderse en el sentido de que hay una sola hipóstasis. El canon contradistingue por tanto el sentido de la palabra «naturaleza» en la fórmula de Cirilo (= hipóstasis) del sentido que hoy se acepta comúnmente (= sustancia, como ocurre con la Trinidad).

Estos cánones aportan pocas formulaciones nuevas, pero brindan preciosas clarificaciones, como la idea de «consideración conceptual» y de «unión por composición». La actuación de la comunicación de las propiedades se hace en un lenguaje muy coherente, que respeta los datos antinómicos de la persona encarnada del Verbo.

El balance del Concilio

Como se ha visto, la intención del concilio era ante todo anti-nestoriana, ya que se trataba de atraerse a los monofisitas. Abarca por eso mismo en su reprobación todo lo que pueda tener cierto sabor de criptonestorianismo. Pero, en sus deseos de equilibrio, el concilio rechaza igualmente a Eutiques. Respeta la fórmula del concilio de Calcedonia, reconocido como concilio ecuménico auténtico. Trabaja dentro de su lógica clarificando sus conceptos. Mantiene el vocabulario de

13. Concilio II de Constantinopla, can. VII: *COD* II-1,261.

14. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. 46 ad Succensum*: PG 77,245a; cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 571 y 603.

15. Cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 591.

las dos naturalezas, pero dándole una interpretación precisa. La idea de hipóstasis compuesta hace desaparecer incluso una ambigüedad de la cristología anterior: si el sujeto último de las actividades de Cristo es ciertamente el Verbo, no lo es nunca el Verbo solo, sino siempre el Verbo en cuanto persona humanizada. Este vínculo es ahora indisoluble[16].

Al obrar así, el Constantinopolitano II marca un progreso real respecto a Calcedonia. El trabajo de elaboración de los conceptos, realizado entre otros por Leoncio de Bizancio, dio sus frutos. Los cánones del Constantinopolitano adquieren una calidad sorprendente cuando se piensa en el contexto eclesiástico-político de su redacción. Se observa allí igualmente una convergencia de la reflexión sobre la Trinidad y sobre la encarnación. En el plano del lenguaje las fórmulas se responden unas a otras. Se afirma con claridad la articulación entre la Teología y la Economía: por una parte, es uno de la Trinidad el que sufrió; por otra, su carne es adorada en una misma y única adoración con el Verbo, sin que por ello sea un número más en la Trinidad.

¿En qué sentido hay que entender aquí el «neo-calcedonismo»?[17]. Se ha hablado de «neo-nicenismo» para caracterizar a la teología de finales del siglo IV, que distingue firmemente entre hipóstasis y sustancia, mientras que el concilio de Nicea las consideraba como sinónimos. Cirilo de Alejandría consideraba hipóstasis y naturaleza como sinónimos en el campo de la cristología. Calcedonia, por el contrario, las distingue formalmente. «El neo-calcedonismo se distingue del calcedonismo estricto por su utilización de las dos fórmulas cristológicas principales («una naturaleza», «dos naturalezas») como condición esencial de una proposición correcta de la fe»[18]. Pero este neo-calcedonismo extremo no es el del Constantinopolitano II. Por tanto, se puede hablar con A. Grillmeier de un «neo-calcedonismo moderado»[19] es decir, de una interpretación de Calcedonia que vuelve a introducir allí la preocupación dominante de Cirilo.

2. MONOENERGISMO Y MONOTELISMO: EL CONSTANTINOPOLITANO III (681)

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: MÁXIMO EL CONFESOR, *PG* 90-91; *Questions à Thalassios,* trad. E. Ponsoye, Éd. de l'Ancre, Suresnes 1992.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. X. MURPHY Y P. SHERWOOD, *Constantinople II et III,* Orante, Paris 1974. – A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne,* t.II/2, *o.c.,* 477-506. – Ch, SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique,* Beauchesne, Paris 1972. – H. URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* Aubier, Paris 1947. – A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur,* Beauchesne, Paris 1973. – J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme,* Beauchesne, Paris 1976. – F.M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils*

16. Sobre este punto, cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition*, o.c, 164-166.
17. Sobre el neo-calcedonismo, cf. CH. MOELLER, *Le Chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, art. cit. – A. GRILLMEIER, *o.c.*, 564-573.
18. Cf. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 566.
19. *Ib.*, 605.

de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur, Beauchesne, Paris 1979.

Unos ciento treinta años separan a los concilios II y III de Constantinopla; también este último está consagrado a la cristología y constituye un nuevo acto de interpretación de Calcedonia. En una situación política siempre compleja y tormentosa, esta época sigue estando marcada por la permanencia de las Iglesias monofisitas. El emperador de Oriente Heraclio (610-641) domina la primera mitad del siglo VII. En el plano político, anda comprometido en la lucha contra los persas, que amenazan su imperio; reconquista a Jerusalén, de la que se había apoderado el rey Cosroes y recupera la reliquia de la cruz. En el plano religioso, sostenido por Sergio, patriarca de Constantinopla, busca una reconciliación con los monofisitas, especialmente con los que viven en las regiones invadidas por los persas, y cree que puede encontrar la solución de los conflictos teológicos en las fórmulas de compromiso que sugiere Sergio. Durante su reinado, el año 622, año de la hégira, marca el comienzo de la era musulmana. En el mundo mediterráneo se dibujan profundos cambios.

La mentalidad también cambia y, como consecuencia de ello, se trasforma el discurso teológico. Tanto en Oriente como en Occidente se lleva a cabo lentamente la transición a la escolástica, que aporta con su influencia una problemática y unos métodos nuevos y se dedica a destacar otro tipo de inteligibilidad teológica. Desde este punto de vista se ha superado sin duda un umbral en este largo siglo que va del Constantinopolitano II al Constantinopolitano III.

En el terreno de la cristología la consideración pasa del misterio de la unión hipostática, y por tanto de la ontología de Cristo, a la de las modalidades y manifestaciones de esta unión y de sus consecuencias en cuanto al estatuto existencial de la humanidad de Cristo. Esta visión antropológica afecta por una parte al modo de conocer de Cristo y por otra parte a su modo de obrar. Se prolongará más tarde en la Edad Media con la pregunta sobre el modo de ser de la humanidad de Cristo. En la época en que nos situamos se ponen de manifiesto dos «crisis»: primero la crisis *agnoeta,* que proviene de los que hablan de una *ignorancia* en Cristo, y luego la crisis *monotelita,* por el nombre de los que opinan que en él no hay más que *una voluntad.*

Un preludio: la crisis agnoeta.

Los «agnoetas» aparecieron entre el 530 y el 540 en los ambientes monofisitas de Alejandría, en particular con Temistio, diácono de Alejandría, que entró en conflicto con el patriarca Teodosio (depuesto más tarde). Al llegar Temistio a Constantinopla, se prolongó el debate con la intervención del patriarca Antimo (retirado por otra parte de su sede). Los agnoetas se basaban en Mc 12, 32 (la ignorancia del día del juicio por parte de Jesús) y en Jn 11,34 (la pregunta de Jesús sobre el lugar en que estaba enterrado Lázaro), y afirmaban que la humanidad de Cristo ignoró el día del juicio, ya que se había hecho semejante a nosotros en todo, menos en el pecado. Jesús había estado sometido a la ignorancia, lo mismo que a las otras debilidades de la humanidad, dada su consustancialidad con los hombres. Aunque salidos de los ambientes monofisitas, los agnoetas representaban de hecho una tendencia pro-calcedoniana. Por eso los monofisitas fueron los

primeros en combatirles como arrianos o nestorianos: la ignorancia de Cristo había sido evocada antiguamente por los primeros contra la divinidad de Cristo; y se les reprochaba, como a los segundos, que concebían a Cristo como un hombre ordinario, distinto del Verbo, que ignoraba algo relacionado con su misión. Se les acusaba de no hacer justicia a la unión hipostática y a la comunicación de propiedades[20]. Finalmente, en el mundo cultural griego la ignorancia estaba muy relacionada con el mal moral: una ignorancia de Cristo podía poner en duda su impecabilidad[21].

Los elementos de la respuesta dogmática que aportó esta pequeña crisis son muy limitados y relativamente negativos: la condenación de los agnoetas por Gregorio Magno y el concilio de Letrán del año 649.

Antimo y Teodosio intervinieron en el marco de una teología de tipo monofisita y «monoenergista». Luego, en un tratado contra los agnoetas, Eulogio de Alejandría (581-608), calcedoniano, interpretó a finales de siglo la ignorancia del día del juicio por parte de Cristo como una ignorancia «económica»: Jesús lo sabía, pero no tenía la misión de decirlo; o también como una ignorancia «anafórica»: Jesús hablaba como representante de los hombres y no en su nombre personal[22]. En una carta escrita en el 600 a Eulogio, el papa Gregorio Magno mostrará su acuerdo con su corresponsal, escribiendo:

> «El Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio; sin embargo, no lo sabe por la naturaleza humana. Así pues, lo que en ella sabe, no lo sabe por ella, porque Dios hecho hombre, el día y la hora del juicio lo sabe por el poder de su divinidad [...]. En conclusión, el día y la hora del juicio la saben Dios y el hombre; pero por la razón de que el hombre es Dios.
>
> Pero es cosa bien manifiesta que quien no sea nestoriano, no puede en modo alguno ser agnoeta. Porque quien confiesa haberse encarnado la sabiduría misma de Dios ¿con qué razón puede decir que hay algo que la sabiduría de Dios ignore?»[23].

El juicio de Gregorio está dominado por la preocupación antinestoriana. No se puede admitir que Cristo haya ignorado como hombre lo que sabía necesariamente como Dios, sin dividirlo en dos personas. La declaración de Gregorio puede tener un sentido débil: aunque existió en la carne, el Verbo de Dios no dejó de ser en ella omnisciente; en la naturaleza humana en que se encontraba, el Verbo no ignoraba lo que sabía con ciencia divina.

Queda todavía una duda sobre el pensamiento real de Gregorio y sobre el valor de este documento. «Tendríamos que estar seguros –escribe Ch. Duquoc– de que la argumentación sacada de la omnisciencia del Verbo encarnado pretende la transcripción de esta ciencia a la inteligencia humana de Cristo. El texto es demasiado poco preciso para afirmarlo, aunque hable de un saber en la naturaleza hu-

20. En la exposición de la crisis agnoeta, me inspiro particularmente en un curso inédito de J. Moingt.
21. A. GRILLMEIER, *o.c.*, 479.
22. El tratado de Eulogio es conocido por el análisis que da de él Focio, *Bibl. Cod.* 230: *PG* 103, 1080d-1084d.
23. *DzS* 475-476.

mana de Jesús. Aunque así sea, el alcance doctrinal de esta carta es difícil de valorar: los historiadores del dogma y los teólogos no están todos de acuerdo»[24].

Pero lo cierto es que esta interpretación fuerte es la que mantuvo la antigüedad cristiana. Sofronio de Jerusalén se muestra ya más preciso cuando indica cómo la inteligencia humana de Cristo no pudo ignorar lo que se refiere a nuestra salvación, ya que ésta se realizó igualmente por medio de la humanidad del Señor[25]. Más tarde, Juan Damasceno aceptó el sentido más fuerte, argumentando a partir de la unión hipostática que deificaba a la inteligencia humana.

La condenación de los agnoetas se renovó en el concilio romano de Letrán del año 649 y en el concilio III de Constantinopla. Supone la ausencia de una ignorancia positiva o privativa en la inteligencia humana de Cristo. Esta ignorancia consiste en no saber lo que se debería saber normalmente. Se distingue de la ignorancia negativa que es la simple ausencia de un conocimiento extraño a la competencia del sujeto. La falta de ignorancia positiva de Cristo debe valorarse, por consiguiente, en relación con su misión mediadora. No supone la falta de toda ciencia humana real o posible.

Vale la pena observar cómo la cuestión no recibió una solución franca y clara, al estilo de las que elaboraban por entonces esos mismos concilios de Letrán y de Constantinopla III a propósito de las dos voluntades de Cristo. Sin embargo, la analogía de la fe permite aplicar al caso de la ciencia y del conocimiento los principios que se aceptaron para las dos voluntades.

El historiador de los dogmas se ve enfrentado en este punto con una relativa paradoja. Mientras que la tradición doctrinal antigua insistió en las consecuencias existenciales para Cristo de la dualidad de sus naturalezas en el terreno de la voluntad y del obrar, manifestó por otra parte una resistencia a la hora de reconocer esas consecuencias en el terreno de la inteligencia y del conocimiento. De ahí una inclinación relativa a afirmar un conocimiento cada vez más perfecto en la humanidad de Cristo. En otras palabras, la kénosis de Cristo se subrayó en un terreno, mientras que se reconoció insuficientemente en otro. Volveremos a encontrarnos con esta cuestión en la Edad Media[26].

La crisis del monoenergismo y del monotelismo

De la cuestión de la ciencia de Cristo la consideración doctrinal pasa, durante el siglo VII, a la de su actividad y de su voluntad. Este debate se refiere a un punto importante de la antropología cristológica y da origen a la reunión de un nuevo concilio en Oriente, cuya preocupación sigue siendo formalmente cristológica, el Constantinopolitano III (680-681)[27]. Un texto de la Escritura está en el centro del debate: el relato de la agonía de Jesús. Las discusiones sumamente sutiles que van a entablarse remiten siempre al dato fundamental de la salvación de la huma-

24. CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret*, t. I. *El Mesías*, Sígueme, Salamanca [5]1985, 235.

25. *PG* 87, 3192d.

26. Cf. *infra*, 369-371. Sobre la problemática teológica de la ciencia y de la conciencia de Cristo, cf. B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994, 141-175.

27. Cf. F. X. MURPHY Y P. SHERWOOD, *o.c.*, 132-260.

nidad. ¿Entregó Cristo su vida en un acto auténticamente humano y ejerciendo una voluntad humana?

Primera etapa: el monoenergismo

La preocupación principal de la Iglesia sigue siendo la de atraer a las diferentes fracciones monofisitas que el concilio II de Constantinopla no había sabido convencer. Sergio, patriarca de Constantinopla, tuvo la idea del *monoenergismo*, o sea, la doctrina que no pone más que *una sola actividad* en Cristo. Consultó sobre ello al calcedoniano Teodoro de Farán, que lo confirmó en su opinión[28]. Así pues, Sergio utilizó su doctrina en Armenia, en Siria y en Egipto, en unas negociaciones de paz con los monofisitas.

Con su aprobación, Ciro, nombrado patriarca de Alejandría, lanzó en el año 633 una declaración llamada *Pacto de unión*, una fórmula capaz de convencer a los recalcitrantes:

> «El único y mismo Cristo e Hijo, que obra lo que es divino y lo que es humano por una sola actividad teándrica *(mia theandrikè energeia)*, como dice san Dionisio»[29].

La fórmula, tomada de un texto del Pseudo-Dionisio Areopagita (pero con una importante modificación, ya que se dice «una sola» en lugar de «una nueva» actividad)[30] es ambigua, ya que puede tener un sentido justo o un sentido contrario a Calcedonia. En efecto, por una parte, las dos naturalezas concurren en toda operación de Cristo. Cristo no tiene más que un obrar en dos naturalezas. Pero, por otra parte, se puede comprender que Cristo no tiene más que un solo tipo de actividad, que procede de un solo principio de acción; de ahí el nombre de «monoenergismo» que se da a esta doctrina. Pues bien, la actividad en cuanto tal es una propiedad de la naturaleza, de la que dijo Calcedonia que quedaba a salvo. En esta hipótesis la actividad de Cristo no sería ya verdaderamente humana. Esta posición es entonces el corolario de un mal monofisismo.

Ciro propagó activamente el monoenergismo. Parece dibujarse un amplio consenso por unos momentos en Oriente (que comprendía a los armenios y a los jacobitas) sobre la base de Calcedonia, fomentado por este monoenergismo.

La ambigüedad de esta fórmula es una señal de la dificultad del problema: la actividad, y la voluntad que estará más tarde en el centro de este debate, pueden considerarse realmente tanto desde el punto de vista de la persona como desde el de la naturaleza. Pertenecen a la persona en la medida en que son el lugar de la expresión de la libertad del sujeto, el medio por el que éste se compromete en un proyecto de vida determinado y por tanto en una actividad única. Desde este punto de vista, la acción es objeto de lo que en lenguaje moderno llamaríamos la «voluntad querida». Pero pueden considerarse también como principios de acción, como apetitos racionales, como «voluntades querientes», especificando a un tipo propio de actividad. Desde este ángulo, pertenecen a la naturaleza de la que son propiedades. Y entonces se plantea aquí el problema de la distinción de dos

28. Cf. *Ib.*, 143.
29. Mansi XI 565 CE; cf. F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 305.
30. Mansi XI, 532 D.

voluntades que ordenan dos tipos de actividades sin separación, pero que pertenecen a un mismo y único sujeto, que quiere y que realiza una obra única, la de nuestra salvación.

Hubo dos monjes que enseguida intuyeron la ambigüedad de esta fórmula. El primero fue Sofronio, más tarde obispo de Jerusalén, y luego Máximo el Confesor. Sofrón intervino ante Sergio y ante Ciro recordando que la actividad se refiere a la naturaleza. Ante esta protesta Sergio propuso un compromiso, que expresó en un *Psèphos* (juicio) enviado en junio del 633 a Ciro:

> «En adelante ya no se permitirá a nadie hablar de una o de dos actividades a propósito de Cristo, nuestro Dios, lo cual es impío, ya que es imposible que en un único y mismo sujeto subsistan dos voluntades contrarias al mismo tiempo una junto a otra»[31].

En efecto, es el mismo Cristo el que «obra lo que es divino y lo que es humano», y sus actividades humanas proceden del Verbo encarnado. Así pues, se hablará de un sólo «operante», ya que sus acciones humanas están gobernadas enteramente por el Dios Verbo. Sofronio pareció contentarse con este compromiso, aunque su pensamiento está muy lejos del espíritu de este texto. Las cosas se quedaron provisionalmente así. El error monoenergista podía parecer abortado.

Por su lado, intervino también Máximo el Confesor, monje natural de Constantinopla, pero instalado en Cartago debido a la emigración de numerosas personas desplazadas a Occidente por las conquistas persas y luego árabes. Conocía a Sofronio. Se convirtió en el gran defensor de la teología bizantina y aplicó a este problema la trilogía «sustancia-fuerza-operación», que está en el corazón de su cristología. Supo articular la unidad de la actividad concreta de Jesús con un respeto total a las dos actividades naturales, es decir, específicas de las dos naturalezas. Sería el gran teólogo de esta cuestión. En el momento en que estamos, Máximo aceptó el *Psèphos*, ya que este documento se niega a hablar de una sola actividad.

Segunda etapa: el monotelismo

Sin embargo, la idea subyacente al monoenergismo volvió a surgir casi inmediatamente. Sergio de Constantinopla, al conocer la elección de Sofronio como patriarca de Jerusalén, comprendió que la Iglesia de Roma se enteraría inmediatamente del debate. Tomó entonces la delantera y escribió al papa Honorio para tenerlo al corriente. Su relato, un tanto arreglado, pone de relieve la unión conseguida con los jacobitas. Propone que se proscriban los términos de *monoenergía* o de *duoenergía*, ya que el mismo Verbo realizó lo divino y lo humano sin división. Poner dos actividades equivaldría a poner dos voluntades, que serían necesariamente contrarias la una a la otra. En particular, en el caso de la agonía y de la pasión, la voluntad humana de Cristo no habría podido menos de resistirse. Sergio propone entonces otra fórmula que afirma «un solo queriente y una sola voluntad en dos naturalezas operantes». Encontramos en ella la misma ambigüedad que en la anterior. Se trata de una fórmula justa en la medida en que recoge inten-

31. Trad. en X. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 306.

cionalmente una expresión de Gregorio de Nisa: «La humanidad del Señor es conducida en todo por la divinidad del Verbo y es movida divinamente»[32]; por este motivo, se ofreció a sí misma a la pasión salvífica. Pero algunos comentarios de Sergio daban a entender que la humanidad del Verbo no era movida según su movimiento natural. Este error se precisará en esta confesión de fe más tardía (del año 681) de Macario de Antioquía:

> «La divinidad opera verdaderamente la salvación de todos por medio del cuerpo que está en torno a ella, de manera que los sufrimientos pertenecen a la carne, pero a Dios le corresponde la actividad por la que somos salvados»[33].

Estos textos reducen la humanidad de Cristo a un papel puramente instrumental y exterior. No es ya un principio vital de acción, sino un objeto movido. La salvación realizada por Cristo no es ya el fruto de un acto verdaderamente humano. Sergio, en sus fórmulas conciliadoras, atenta de hecho contra la integridad de la naturaleza humana de Cristo como principio vital de acción. Vuelve a las ideas de tipo apolinarista.

Honorio le respondió en el 634 con una carta de felicitación por la unión que se había conseguido y de aprobación por la fórmula propuesta de «una sola voluntad en Cristo»[34]. Se mostraba de acuerdo en proscribir las palabras de monoenergía y de duoenergía. Ve en ello tan sólo una discusión de palabras o una cuestión de gramáticos. He aquí, por tanto, un papa que se compromete en unas fórmulas que a continuación serán reconocidas como heréticas. Volveremos sobre ello. Honorio no captó el fondo ni la trascendencia de la cuestión. Cabe pensar que quería hablar de «una sola voluntad querida». Como Sergio, habla siempre de *hen thelèma* (querer concreto) y nunca de *mia boulèsis* (una sola facultad volitiva). Más tarde se encargaría de corregir su error.

El año 638, el emperador Heraclio toma como modelo a sus predecesores del siglo VI y promulga un nuevo edicto teológico, la *Ekthesis*, o *Exposición de la fe*, que impone la fórmula que habla de una sola voluntad (*hen thelèma*) de Cristo, sin confusión de naturalezas. Sergio de Constantinopla y su sucesor Pirro se adhirieron a ella, así como Ciro de Alejandría, pero no Sofronio de Jerusalén. Fue entonces cuando reaccionó el Occidente: el papa Juan IV reunió un primer sínodo el año 641, que condenó la herejía monotelita, mientras que Máximo el Confesor defendía en África la doctrina de las dos voluntades. De hecho, se estableció entonces un cisma entre el Occidente y el Oriente.

El 648, el emperador Constante II publicó un *Typos* o edicto, prohibiendo toda discusión sobre este tema.

Tercera etapa: el concilio de Letrán del 649

El papa Martín I, que había vivido en Constantinopla como «apocrisiario» del emperador (oficial encargado de transmitir los rescriptos imperiales) y que conocía bien la cuestión, quiso desde su elección poner término al asunto. Reunió en

32. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* II,8: ed. W. Jaeger II, 136: *PG* 45, 713a.
33. Texto en F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 314.
34. *DzS* 487-488.

Roma el año 649 un concilio muy importante por el número de participantes (105 obispos, italianos y africanos, más algunos griegos desterrados), pero no ecuménico. Obró así sin el visto bueno del emperador, infringiendo además la prohibición del *Typos* de Constante II.

El concilio recogió la definición de Calcedonia e insertó en ella la afirmación de las dos voluntades y actividades, correspondientes a las dos naturalezas, pero que proceden de un solo sujeto que quiere y que actúa. Luego reafirma esta misma doctrina en dos cánones:

> «Can. 10. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos Padres, propiamente y según verdad, que las dos voluntades del único y mismo Cristo, Dios nuestro, están coherentemente unidas, la divina y la humana, por razón de que, en virtud de una y otra naturaleza suya, existe naturalmente el mismo voluntario obrador de nuestra salud, sea condenado.
>
> Can. 11. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos Padres, propiamente y según verdad, dos operaciones, la divina y la humana, coherentemente unidas, del único y el mismo Cristo, Dios nuestro, en razón de que por una y otra naturaleza suya existe naturalmente el mismo obrador de nuestra salvación, sea condenado»[35].

Además, en el canon 15, se dice de la expresión «operación teándrica» que sólo puede aceptarse con la condición de que signifique la unión admirable de dos actividades en Jesucristo, una divina y otra humana. El canon 18 anatematiza a los herejes, a los patriarcas monotelitas, así como la *Ekthesis*, pero no al papa Honorio.

Este concilio fue recibido fácilmente en Occidente, pero el emperador reaccionó brutalmente: mandó detener al papa y lo deportó a Constantinopla. Martín I fue llevado entonces a juicio ante el tribunal del patriarca de la ciudad y fue degradado, despojado de sus vestiduras pontificales y cargado de cadenas. Murió desterrado en el 655. Máximo el Confesor compartió su suerte de forma más cruel todavía: fue juzgado, martirizado (le cortaron la lengua y la mano derecha) y enviado al destierro. Por eso se le dio el calificativo de «Confesor» de la fe.

Tras una guerra de desgaste y gracias al cambio de los actores políticos y religiosos, el nuevo papa Vitaliano restableció la comunión entre Roma y Constantinopla por el año 660.

La reunión del Constantinopolitano III (680-681)

Con ocasión de un nuevo incidente que tuvo lugar unos años más tarde entre Teodoro, patriarca de Constantinopla, y Roma, el emperador Constantino IV emprendió la organización en su capital de una conferencia de teólogos orientales y occidentales para acabar con las disensiones doctrinales. El papa Agatón procedió entonces a una amplia consulta en Occidente y reunió a los obispos italianos. Luego envió sus legados al concilio provistos de dos cartas: la suya y la profesión de fe que condenaba el monotelismo, redactada por los obispos que acababan de reunirse[36].

35. *DzS* 510-511; cf. F. X. Murphy y P. Sherwood, *o.c.*, 311-312.
36. Carta de Agatón, cf. *DzS* 543-545; Carta sinodal, *DzS* 547-548.

La conferencia comenzó en noviembre del 680 en un salón del palacio imperial, bajo la «cúpula» (*in Trullo*, nombre que se dio también y por la misma razón al Sínodo «quinisexto» del 692). Pronto tomó el título de concilio ecuménico. Estuvieron presentes 43 obispos. El concilio celebró 18 sesiones desde noviembre del 680 hasta septiembre del 681. Fue considerado como un concilio de «archivistas y bibliotecarios», debido a la importancia que se dio a la referencia a los textos del pasado. La asamblea recurrió a las Actas del Calcedonense y del Constantinopolitano II y examinó los testimonios patrísticos, pero trabajando a menudo con textos falsificados o truncados. Entabló además un proceso contra Macario de Antioquía, monotelita impenitente, y lo depuso.

La sesión 13 del concilio condena a todos los monotelitas: Serio, Pirro, Pablo, Ciro y Macario, así como a Honorio, sin ninguna protesta de parte de los legados ni del papa.

> «Con ellos estamos también de acuerdo en expulsar también de la santa Iglesia de Dios a Honorio, antes papa de la antigua Roma, ya que hemos encontrado en las cartas que escribió a Sergio que seguía todas las opiniones de aquel hombre y que confirmaba sus enseñanzas impías»[37].

Esta condenación, que iba acompañada de un anatema pronunciado contra un papa por un concilio, fue aprobada por León II. Pero el error de Honorio se consideró como una falta personal, que no comprometía a la Sede de Roma. Sin embargo, el caso del «papa hereje» suscitaría una inmensa literatura a lo largo de los tiempos y llegó a ser tratado en el concilio Vaticano I[38].

La sesión 18 promulgó un decreto dogmático que trataba de las dos voluntades y las dos actividades de Cristo. El papa León aprobó el concilio e hizo que lo firmaran los obispos occidentales: «Lo recibimos como VI concilio ecuménico, lo mismo que los cinco primeros». En términos más matizados, el papa reconocía la herejía de Honorio.

El decreto dogmático del Constantinopolitano III

La exposición de la fe del Constantinopolitano III se inscribe regularmente en la secuencia de los cinco concilios ecuménicos anteriores. Cita por entero el Credo de Nicea y de Constantinopla I. Recoge la carta del papa Agatón al emperador[39] y la declara conforme con la definición de Calcedonia y con el *Tomo* de León. En esta carta, Agatón comprendía las dos actividades de Cristo de la misma manera que lo había hecho el Constantinopolitano II con las dos naturalezas: esta distinción es conceptual. Reconoce también la profesión de fe de los obispos reunidos recientemente en Roma, que razonaba de forma parecida[40]. Hace referencia a las cartas de Cirilo a Nestorio. Deseando «seguir» a los concilios ecuménicos precedentes, repite palabra por palabra la definición de Calcedonia. Luego la comenta con dos nuevos desarrollos, uno sobre las dos voluntades y

37. Cf. F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 314.
38. El concilio Vaticano I, antes de definir la infalibilidad pontificia, atenderá a los casos de Liberio, de Vigilio y de Honorio.
39. *DzS* 553: *COD* II-1, 283.
40. *DzS* 548.

otro sobre las dos actividades u operaciones. Ofrece de este modo un comentario sobre el sentido del «conocido en dos naturalezas» y de los cuatro adverbios de Calcedonia («sin confusión, sin cambio, sin separación, sin división» dentro de la perspectiva de la unión hipostática:

> «Predicamos igualmente en él dos voluntades *(thélèsis)* naturales o quereres *(thélèma)* y dos operaciones *(energeia)* naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres; y dos voluntades, no contrarias –¡Dios nos libre!–, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio. Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo, como él mismo dice: "Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado" (Jn 6,38)»[41].

Las dos naturalezas de Cristo son naturalezas vivas que disponen cada una de su propia voluntad, ya que la voluntad es una propiedad natural. Así pues, a cada una de las dos voluntades se aplican los cuatro adverbios de Calcedonia. No puede haber oposición entre ellas, puesto que la una se somete a la otra, pero no como un sujeto se somete a otro sujeto, sino en cuanto que el querer natural humano de Cristo es el querer mismo del Dios Verbo, según el principio de la ley hipostática, en virtud de la cual la naturaleza humana no quedó suprimida, sino conservada en su propio estado[42]. Es interesante observar cómo mucho antes de esta disputa el papa León había ya hablado expresamente de dos voluntades en Cristo a propósito de su agonía diciendo: «La voluntad inferior cedió entonces a la superior»[43].

> «Glorificas también dos operaciones *(energeia)* naturales sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y una operación humana, según con toda claridad dice el predicador divino León: "Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella: es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne". Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina sustancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas»[44].

La argumentación es aquí la misma, puesto que no es diferente el caso, y se refiere igualmente a Calcedonia y a León, del que hace un testigo de la doctrina de las dos actividades de Cristo, que corresponden a cada una de sus naturalezas como principios de operación. Hablar de una sola actividad u operación es volver a la confusión de las naturalezas. Los milagros y los sufrimientos pertenecen sin duda a uno solo (como recordó el concilio Constantinopolitano II), pero según

41. *DzS* 556: *COD* II-1, 287.
42. El Vaticano II recoge estas expresiones en la constitución *Gaudium et Spes* 22 §1.
43. León Magno, *Sermo V de passione* (43 o LVI): trad. R. Dolle, *SC* 74, 43.
44. *DzS* 557: *COD* II-1, 289.

cada una de las dos naturalezas. La unidad en Cristo sigue siendo una unidad diferenciada.

El texto termina con una profesión de fe, que recapitula las afirmaciones precedentes:

> «Guardando desde luego la inconfusión y la indivisión, con breve palabra les anunciamos todo: Creyendo que es uno de la santa Trinidad, aun después de la encarnación, nuestro Señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, decimos que sus dos naturalezas resplandecen en su única hipóstasis, en la que mostró tanto sus milagros como sus padecimientos, durante toda su vida redentora, no en apariencia, sino realmente; puesto que en una sola hipóstasis se reconoce la natural diferencia por querer y obrar, con comunicación de la otra, cada naturaleza lo suyo propio; y según esta razón, glorificamos también dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano»[45].

Esta fórmula recapitula igualmente la enseñanza de los concilios anteriores: el de Éfeso, el de Calcedonia y el II de Constantinopla. Coincide con la del concilio de Letrán del 649. Este concilio Constantinopolitano III será reconocido por el papa León II en el 682, y luego en Oriente, a pesar de la persistencia de ciertas resistencias monotelitas por parte del emperador Justiniano II en el 686.

Este emperador quiso completar en el plano disciplinar la tarea de los concilios V y VI, convocando el concilio llamado por esta razón «Quinisexto» (= V-VI), que se celebró en Constantinopla el año 682, también bajo la cúpula (*in Trullo*). A pesar de sus pretensiones ecuménicas, este sínodo, que quería extender a toda la Iglesia la legislación y las prácticas bizantinas y criticaba a la Iglesia romana, no fue reconocido por el Occidente y no entrará en la serie de los concilios ecuménicos.

El balance del Concilio

El concilio III de Constantinopla prolonga y completa al de Calcedonia. Los dos quereres y las dos operaciones de Cristo son necesarios para la salvación del género humano. En esto el concilio está más cerca de la Escritura que las tesis monotelitas, ya que resalta el hecho de que Cristo realizó en su pasión y muerte un acto auténtica e integralmente humano. Según la doctrina de Máximo el Confesor, la voluntad es «autodeterminativa»[46]. Esta cualidad se mantuvo en Cristo. De lo contrario, «la naturaleza despojada en provecho de la persona de todo dinamismo interno, no sería ya más que una marioneta pasiva»[47]. Así pues, el concilio reviste una gran importancia en lo que se refiere a la antropología de Cristo, ya que atestigua en favor de la integridad de su humanidad. Anuncia a su manera los desarrollos modernos sobre la libertad y la conciencia de Cristo. La libertad personal del Hijo adquiere una nueva determinación al asumir la condición humana, ya que ésta se ejerce en el devenir, a través de la facultad del libre albedrío y en la obediencia de un hombre a Dios. Ocurre analógicamente lo mismo con la conciencia y con la autoconciencia de Cristo «en los días de su carne».

45. *DzS* 559; *COD* II-1, 22829-291.
46. Cf. F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *o.c.*, 229.
47. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, *o.c.*, 1195.

3. La disputa de las imágenes: Concilio II de Nicea (787)

Los autores y los textos: Juan Damasceno, *Discursos apologéticos contra los que rechazan las santas imágenes: PG* 94,1232-1240. – Nicéforo de Constantinopla, *Antirréticos* I y II: *PG* 100, 205d-533a; *Apología en favor de las santas imágenes: PG* 100, 533b-832a.

Indicaciones bibliográficas: A. Grabar, *L'iconoclasme byzantine, dossier archéologique,* Collège de France, Paris 1957. – Ch. Schönborn, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et le II concile de Nicée (325-787),* Fribourg 1976 (Cerf, Paris ³1986). – G. Dumeige, *Nicée II,* Orante, Paris 1978 (bibliografía, 278-287). – F. Boespflug et N. Lossky ed., *Nicée II, 787-1987, douze siècles d'images religieuses,* Cerf, Paris 1987. – G. Dragon, *L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie,* en *Histoire du christianisme,* t. 4, Desclée, Paris 1993, 93-165.

Este largo recorrido de las determinaciones dogmáticas en cristología alcanza su culminación con el VII concilio ecuménico, el II de Nicea, celebrado en el 787, o sea, un siglo después del Constantinopolitano III. Este concilio es igualmente el último de los concilios ecuménicos reconocidos juntamente por Oriente y Occidente. Es, por tanto, interesante bajo este doble punto de vista.

El problema que se planteaba, aparentemente muy circunscrito, se refiere a una cuestión propiamente cristológica. Se trata de saber si es legítimo o no dentro de la fe cristiana representar en pinturas o en esculturas los acontecimientos y los personajes de la historia de la salvación, en particular a Cristo. A comienzos del siglo VIII surgió a este propósito una disputa muy grave, al mismo tiempo política y religiosa.

Una tradición contradictoria sobre las imágenes

La tradición que se podía invocar a propósito de las imágenes resultaba paradójicamente muy contradictoria. El cristianismo primitivo había heredado del mensaje bíblico la prohibición de toda «imagen tallada» (cf. Ex 20,4) y se mostraba constantemente severo contra la representación de los ídolos (cf. Rom 1,23). Los Padres apostólicos y los apologistas del siglo II habían acogido sin reparos esta prohibición que se remontaba a un decálogo que seguía siendo válido para los cristianos. Clemente de Alejandría le dará un fundamento filosófico, recordando que Dios es *aperigraptos*[48] es decir, que no puede ser «circunscrito» ni por tanto representado. Orígenes repetirá este mismo tipo de argumentación; para él la encarnación es ante todo una pedagogía que debe conducir a la visión del Verbo «desnudo», verdadera imagen de Dios[49]. Contra Celso indica que los judíos y los cristianos no rezan a las imágenes ni a las estatuas[50]. A comienzos del siglo IV, un sínodo regional español, celebrado en Elvira, prohíbe todas las pinturas en las iglesias. Se puede ir siguiendo así una línea continua de Padres de la Iglesia hostiles o al menos reticentes ante las imágenes, tanto en Occidente (des-

48. Clemente de Alejandría, *Fragmentum* 39: *GCS* III, 2110-220.
49. Cf. Ch. Schönborn, *o.c.*, 77-85.
50. Orígenes, *Contra Celsum* VII, 64-65: *SC* 150, 163-167.

de Lactancio y Arnobio, hasta las grandes reservas de Agustín frente a los peligros de idolatría) como en Oriente (desde Eusebio de Cesarea[51] –heredero sin duda en este punto de la teología de Orígenes– y Epifanio de Salamina, hasta Filoxeno de Mabbug y Severo de Antioquía, que opinan que no puede representarse lo inexpresable).

No obstante, desde comienzos del siglo III, las catacumbas y los hipogeos, los bautisterios y los sarcófagos empezaban a cubrirse de innumerables imágenes cristianas, que representaban escenas bíblicas, a Cristo y a la Virgen. Este movimiento no hizo más que crecer con las pinturas, las esculturas, las grandes composiciones de los ábsides y los mosaicos de los siglos IV, V y VI. La ciudad de Roma ofrece por sí sola un rico conjunto de testimonios impresionantes. Por otro lado, las imágenes reciben igualmente la aprobación de otra serie de Padres de la Iglesia: Atanasio y Basilio de Cesarea, que asentará un principio para justificar el culto a las imágenes, ampliamente utilizado a continuación: «El honor que se rinde a la imagen pasa al prototipo»[52]; los dos Gregorios de Nisa y de Nacianzo, Nilo de Ancira y Severiano de Gabala; y en Occidente, Paulino de Nola y Gregorio Magno.

Con el tiempo estas imágenes se convirtieron en objeto de verdadero culto. Venerar la imagen era rendir culto a aquel que representa. ¿No se rendían por este mismo motivo honores a las imágenes del emperador en la sociedad? Vemos cómo aparecen en las monedas la cruz, la Virgen y hasta Cristo. Se habla igualmente de imágenes a las que se atribuía un origen divino, al no estar hechas por manos de hombre (*acheiropoiètos*). Se les atribuye a las imágenes la virtud de proteger, de curar, de convertir y, eventualmente, de castigar. Pero los desarrollos de este culto, no exentos en bastantes ocasiones de excesos y de ambigüedades doctrinales, comienzan a plantear problemas pastorales[53].

El Sínodo «quinisexto», del año 692, anteriormente evocado, realiza a propósito de las imágenes un discernimiento motivado por razones teológicas: pide que se renuncie a las representaciones simbólicas y prefigurativas de Cristo (por ejemplo, el cordero) y que se le muestre con rasgos humanos, de forma realista, a fin de hacer comprender la humildad del Verbo que se hizo carne[54].

Se desencadena el conflicto iconoclasta

A comienzos del siglo VIII algunos príncipes árabes empezaron a prescribir la destrucción de las imágenes cristianas. Pero fue sobre todo en Asia Menor (Frigia) donde algunos obispos se dejaron influir por una tendencia iconoclasta. Por eso el patriarca Germán de Constantinopla les dirigió tres cartas en favor de las imágenes[55]. Invoca el argumento pastoral: no hay que turbar las conciencias cambiando los hábitos adquiridos; y el argumento teológico: es la encarnación de Cristo la que legitima el culto a las imágenes, que no representan a la divinidad, sino su manifestación en la carne. Sin embargo, no hay que «adorar» a la Virgen

51. Cf. CH. SCHÖNBORN, *o.c.*, 55-77.
52. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* XVIII,45: trad. B. Prusche, *SC* 17bis, 407.
53. Cf. G. DUMEIGE, *o.c.*, 171-57.
54. Cf. A. GRABAR, *o.c.*, 77-91.
55. *PG* 98, 155-194.

ni a los santos representados en las imágenes, sino solamente rendirles honor como a servidores de Dios. El papa Gregorio II felicita a Germán por su actitud y recoge a su vez el argumento que fundamenta en la encarnación el valor de las imágenes.

Pero el emperador León III, enemigo de las imágenes, les declaró la guerra en el 726. Hizo destruir el mosaico de Cristo que adornaba su palacio y lo sustituyó por la imagen de una cruz desnuda. Ésta será la práctica corriente de los iconoclastas. Yendo más lejos, persiguió a los defensores de las imágenes y depuso a Germán, el patriarca de Constantinopla.

La teología de las imágenes recapitulada por Juan Damasceno

Juan de Damasco, o Damasceno, tenía la ventaja de vivir en una región que no dependía del imperio. Escribió un pequeño tratado «contra los que rechazan las santas imágenes»[56] en el que recoge las posiciones de los Padres y presenta toda una teología del culto a las imágenes. De esta manera recapitula la doctrina de sus grandes predecesores de la patrística griega.

Da primero una definición de la imagen: la imagen es la reproducción de un modelo con el que mantiene una doble relación de parecido y de diferencia. Si no hay ningún parecido, no se puede hablar de imagen; si el parecido es total, la imagen se confunde entonces con el modelo.

La noción de imagen está presente en el corazón del misterio cristiano, ya que se remonta a la vida trinitaria[57]. El prototipo de toda imagen es el Hijo, imagen perfecta del Padre (cf. Col 1,15). Del mismo modo, el Espíritu es la perfecta imagen del Hijo. Son esos los casos límites de la imagen, ya que el parecido llega hasta la consustancialidad y la diferencia se reduce a la distinción personal. Mediante la encarnación, la imagen perfecta de Dios se ha hecho visible en Cristo, que podía decir: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9)[58],

En un nivel inferior las ideas divinas eternas, tomadas en sentido platónico, son arquetipos y su realización en el mundo no son más que imágenes de ellas. Finalmente, el hombre ha sido creado a imagen de Dios y de la Trinidad: este tema, rico en numerosas variantes, ha atravesado toda la patrística vinculada la encarnación, que constituye la revelación última en Cristo de aquello de lo que el hombre es imagen. Igualmente, las figuras del Antiguo Testamento son imágenes de las realidades del Nuevo. En todos estos casos, y en grados diferentes, el papel de la imagen consiste en conducir al conocimiento del modelo, y el de la imagen visible en conducir al conocimiento de las realidades invisibles.

Éste es, por tanto, el fundamento teológico sobre el que se basa el culto a las imágenes materiales, que reproducen las escenas bíblicas, las teofanías divinas que precedieron a la encarnación del Hijo y, como es natural, al mismo Cristo. La imagen no es objeto de una adoración (*proskynèsis* en el sentido fuerte de la palabra) en su realidad material, sino de una veneración en cuanto que conduce al conocimiento y al amor de lo que ella representa. Lo representado actúa en la

56. JUAN DAMASCENO, *Orat. apolog. contra rejicientes sacras imagenes*: *PG* 94, 1232-1240.
57. Cf. CH. SCHÖNBORN, *o.c.*, 21-53.
58. Texto comentado con predilección por Cirilo de Alejandría, cf. CH. SCHÖNBORN, *o.c.*, 85-105.

imagen y por medio de la imagen; por eso puede muy bien decirse que la imagen de Cristo es Cristo.

La prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento debe comprenderse debidamente: tenía un valor pedagógico para un pueblo tentado de idolatría. En cuanto a la tradición, a Juan Damasceno no le resulta difícil citar los testimonios de los Padres favorables a las imágenes.

El «concilio» oriental de Hieria

Sube entonces la tensión entre el emperador iconoclasta León III y los papas Gregorio II y Gregorio III, defensores de las imágenes. Se traduce en incursiones militares mutuas entre Oriente y Occidente, signos de la emancipación progresiva de lo que está a punto de convertirse en el imperio franco. Pero a la doctrina iconoclasta, impuesta por el emperador en Oriente, le faltaba la confirmación de un concilio. Constantino V, sucesor de León III, figura típica del soberano teólogo, intentó obtenerla convocando un concilio en el palacio de Hieria, cerca de Constantinopla. A fin de orientar las decisiones de la asamblea, Constantino V publicó un tratado contra las imágenes, en el que sistematizaba los grandes argumentos iconoclastas[59].

En efecto, si la imagen es consustancial a lo que representa, la imagen de Cristo no puede menos de representar su naturaleza humana y no su naturaleza divina, que no puede circunscribirse. Así pues, esa imagen muestra su identidad de persona única constituida de dos naturalezas. Si se dice que lo que se representa es la persona de Cristo, se cae en el nestorianismo que separa las naturalezas y se añade una cuarta persona a la santísima Trinidad. La única imagen verdadera de Cristo es la eucaristía.

El concilio de Hieria se celebró en el 754 y reunió a 338 obispos orientales. Pero ni el papa ni los patriarcas estuvieron representados. La «definición» de Hieria nos ha llegado a través de las actas del concilio II de Nicea[60]. Intenta luchar contra la idolatría que se insinúa a través del culto a las imágenes que declara blasfemas, ya que intentan circunscribir al Dios irrepresentable y dividen a Cristo, del que sólo pueden pintar la humanidad. En resumen, la asamblea rubrica la teología de Constantino V. A pesar de sus pretensiones ecuménicas, el concilio de Hieria no fue nunca reconocido como tal y sus decisiones solamente se aplicaron durante el final del reinado de Constantino V, que organizó una persecución cruel y violenta contra los defensores de las imágenes.

La convocatoria del concilio II de Nicea

El hijo de Constantino, León IV, se había casado con Irene, una griega amiga de los monjes y devota de las imágenes. La situación se fue suavizando progresivamente. Al morir León, Irene asumió la regencia en nombre de su hijo, que sólo tenía diez años. Quería convocar un nuevo concilio que corrigiera los errores ico-

59. Nos han llegado algunos extractos a través de la refutación del patriarca Nicéforo en el concilio II de Nicea: *PG* 100, 205-533; trad. en G. DUMEIGE, *o.c.*, 229-232.

60. Cf. Mansi XIII,336c-352c; trad. de los anatemas en G. DUMEIGE, *o.c.*, 236-238.

noclastas. Pero tuvo que aguardar a ello, ya que seguían siendo fuertes las oposiciones y un intento de concilio en Constantinopla fue abortado por las tropas. Así pues, se escogió la ciudad de Nicea, que se encontraba a una distancia prudencial de la capital y que gozaba del prestigio de haber sido el lugar de reunión del primer concilio ecuménico.

El concilio reunió, en septiembre del 787, a más de trescientos obispos. El papa Adriano envió sus legados y también estuvieron representados los otros patriarcas de Oriente. Se desarrolló en paz y fue presidido con orden, inteligencia y respeto a las personas por Tarasio, patriarca de Constantinopla, que tenía que hacerse perdonar una ascensión demasiado rápida desde el estado laico hasta el patriarcado. Los monjes representaban allí a los que habían sufrido mucho por las imágenes y ejercieron, sin tener voz deliberativa, una cierta vigilancia doctrinal. Se empezó por las cuestiones «personales»: los obispos que se habían opuesto hasta entonces a las imágenes mostraron su arrepentimiento y fueron reconciliados. El concilio, a diferencia del de Hieria, intentaba mantenerse en plena comunión con el papa; se leyó y fue recibida su carta a los emperadores, lo mismo que se había hecho antaño en Calcedonia con el *Tomo* de León. El concilio gozaba además de la adhesión de los obispos de las diócesis de Oriente, de Palestina y de Egipto, que no podían desplazarse debido a la dominación árabe.

Los debates del concilio Niceno II sobre las imágenes

A lo largo de los debates el dossier doctrinal de las imágenes fue el tema dominante. Existe un testimonio de la Escritura favorable al uso de las imágenes, bien en el culto del Antiguo Testamento (el arca de la alianza, los querubines), bien en el Nuevo (cf. Heb 9,25, que habla del santuario de la nueva alianza), en donde la encarnación de Cristo es el fundamento de este culto. Pero se invocó sobre todo el argumento de la tradición. Se citaron metódicamente los testimonios de los Padres, así como los atestados de milagros realizados por las imágenes. Se buscó especialmente el apoyo de la teología de la imagen-signo de Leoncio de Neápolis, que compara la imagen con la palabra, signo igualmente de otra realidad. Se precisaron las diferencias entre la adoración propiamente dicha, reservada sólo a Dios, y la veneración que se debe a sus imágenes. Se leyeron los documentos contemporáneos de la crisis iconoclasta, en particular el intercambio de cartas entre Germán de Constantinopla y el papa Gregorio II.

El concilio hace además un proceso detallado del concilio de Hieria, que no podía de ningún modo pretender un carácter ecuménico. Ese sínodo era inválido y fue considerado como herético y anatematizado. Los adversarios de las imágenes fueron comparados con los paganos, con los judíos y con los diversos herejes. Se denunció en particular la falsificación o la interpretación tendenciosa de ciertos documentos patrísticos. Se refutó igualmente punto por punto la teología iconoclasta de Hieria a partir de la definición que se había emitido en dicho sínodo.

La razón teológica legitima la representación de Cristo en imágenes en nombre mismo de sus dos naturalezas, significadas por el mismo término de Cristo. Fue ciertamente el Verbo hecho carne el que se hizo visible en su encarnación y el que puede ser representado en imagen, aun cuando su divinidad en cuanto tal supere toda representación. Del mismo modo, cuando se representa a Pedro, no se representa a su alma invisible; sin embargo, es Pedro a quien se representa. Pe-

ro si la imagen comulga con el modelo, no es ese modelo. Tampoco es cierto que la eucaristía sea la imagen de Cristo; es mucho más, ya que es su cuerpo y su sangre.

La definición dogmática sobre las imágenes

La definición final no recoge todos los puntos tratados en los debates. Se presenta como una confesión de fe que se apoya esencialmente en la tradición. Este argumento reaparece continuamente en el texto.

> «Aquel que nos ha concedido la luz que le hace conocer y nos ha rescatado de las tinieblas y de la locura idolátrica, Cristo nuestro Dios [...] ha prometido velar sobre ella [su Iglesia] [...]. Pues bien ha habido personas que han despreciado este don, enorgullecidos por el enemigo que nos engaña, y que se han apartado de la recta razón y, oponiéndose a la *tradición de la Iglesia católica,* se han extraviado por completo [...]. "No han hecho diferencia entre lo sagrado y lo profano" (Ez 22,26), llamando a las imágenes del Señor y de sus santos con el mismo nombre que a las estatuas de los ídolos satánicos».

El concilio hace entonces profesión de seguir los seis concilios ecuménicos precedentes: confiesa el Símbolo niceno-constantinopolitano y hace suya la condenación de las antiguas herejías. Y continúa:

> «En resumen, conservamos sin alterar *todas las tradiciones de la Iglesia, escritas o no escritas, que se nos han transmitido solemnemente. Una de ellas es la representación mediante la imagen de personas vivas,* que está de acuerdo con el relato de la predicación evangélica, a fin de robustecer la fe en la encarnación, verdadera y no en apariencia, del Verbo de Dios, y que nos ofrece un provecho semejante; porque la luz con que se iluminan mutuamente tiene sin duda mutuas ventajas.
>
> Así pues, entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros santos Padres, y la tradición de la Iglesia católica –pues reconocemos que *ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita*–, definimos con toda exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y cuadros, en las casas y caminos, las de nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo, de la inmaculada Señora nuestra la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y venerables.
>
> Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina [...]. "Porque el honor de la imagen se dirige al original", y el que venera una imagen, venera a la persona en ella representada»[61].

Se invoca el argumento de la tradición con una clara conciencia dogmática; se apela incluso, siguiendo la línea de Basilio de Cesarea, a la pareja de tradiciones

61. Definición del concilio II de Nicea: *DzS* 600-603: *COD* II-1, 299-305.

«escritas y no escritas». El fundamento de la tradición está en que pertenece a la Iglesia, «en la que habita el Espíritu Santo».

El otro argumento es cristológico: se basa en la encarnación, que constituye el centro de gravedad doctrinal de la cuestión de las imágenes. Por eso no hay nada en común entre las imágenes cristianas, que representan los acontecimientos de la salvación, y los ídolos paganos, que no son más que mentiras. «El concilio relaciona entonces la palabra con la imagen, ya que las dos hablan de la misma cosa: del misterio de Cristo[62]. El oído y la vista se corresponden. El icono es otra manera de hacer sensible el misterio, análoga al Evangelio transmitido por la palabra humana.

Finalmente, se recoge la afirmación de Basilio de Cesarea: «El honor que se rinde a la imagen, se dirige al modelo original». El icono representa a una persona (o a una hipóstasis), en la que hace pensar. Constituye por tanto una excelente pedagogía de la fe que se refiere a los diferentes misterios cristianos.

La recepción del Niceno II

Lo mismo que los concilios anteriores, éste no se impuso sin largas resistencias. El asunto de las imágenes estaba en Constantinopla demasiado ligado a las vicisitudes políticas para que las nuevas peripecias en el gobierno imperial no creasen nuevas discordias. En primer lugar, los errores políticos de Irene y el comportamiento cruel de su hijo Constantino VI movieron a su ministro Nicéforo a deponerle y a hacerse proclamar emperador. Nicéforo se mostró tolerante con las imágenes, pero persiguió a los monjes que las defendían. Luego, a lo largo de las vicisitudes de un Bizancio en decadencia, surgió un nuevo emperador iconoclasta, León V el armenio, que reunió incluso un concilio en el año 815 para retomar las tesis de Hieria; hubo entonces un nuevo período de persecución. Pero el patriarca de Constantinopla, otro Nicéforo, desterrado, se convirtió en un defensor prudente de la teología de las imágenes y reconoció el carácter ecuménico del Niceno II. Lo ayudó en su cruzada Teodoro Estudita. La campaña de León V acabó en un fracaso. El sínodo de Constantinopla, celebrado el año 843 bajo el patriarca Metodio, pone punto final a esta larga disputa.

Pero en Occidente iba creciendo en poder un nuevo imperio con Carlomagno, poco favorable a Bizancio. Carlomagno quiso convertirse en el árbitro de la cuestión de las imágenes y sus teólogos se pusieron a refutar al Niceno II en los *Libros carolinos*. Su argumentación teológica amparaba en el fondo un recelo de tipo muy distinto contra los griegos. La interpretación que dan de las decisiones de Nicea muestra además por su parte una ignorancia teológica caricaturesca de las intenciones de este Concilio. Así pues, se reunió en Frankfurt un nuevo sínodo en el 794 para condenar el concilio del 787. Carlomagno invitaba al papa a no aprobar el concilio II de Nicea. Pero, en su respuesta, Adriano I declaró que «recibía» este concilio y lo defendió sobre la base de una argumentación bíblica y patrística, denunciando las afirmaciones calumniosas de los *Libros carolinos* sobre los griegos. No obstante, Roma se inclinaba cada vez más por el Occidente y daba un signo claro de ello con la consagración de Carlomagno por el papa León II la no-

62. CH. SCHÖNBORN, *o.c.*, 144.

che de Navidad del año 800, «coronado por Dios como emperador grande y pacífico de los romanos».

El siglo IX conoció además cierto número de vicisitudes político-religiosas entre Oriente y Occidente y se celebró en París un concilio iconoclasta el año 825, que desembocó finalmente en el restablecimiento solemne de las imágenes. A finales de siglo, el concilio II de Nicea era reconocido definitivamente como el VII concilio ecuménico tanto en el país de los francos como en Oriente.

Toda esta historia es una buena ilustración de los perjuicios de la intervención política en los asuntos religiosos. Sin los emperadores bizantinos la crisis iconoclasta, inevitable sin duda por el lugar que había ocupado el culto a las imágenes en la Iglesia, no habrían tomado sin duda tanta amplitud algunos de sus ambiguos desarrollos y las incertidumbres que reinaban sobre su legitimidad. Esta crisis revela una vez más hasta dónde puede llegar el servilismo de un clero que interviene bajo influencias ajenas. Pero también hizo que destacaran algunas grandes figura de obispos y de teólogos. Finalmente, muestra la importancia del proceso de recepción o de no-recepción de un concilio. El Niceno II, cuya celebración pacífica contrasta con la violencia de los sucesos que le precedieron y le siguieron, elaboró una doctrina de las imágenes modesta, pero clara y bien fundamentada, sobre la que vive la Iglesia desde entonces. Sin embargo, la hostilidad contra las imágenes volvió a resucitar en el siglo XV con Wycleff y los Hussitas y en el siglo XVI con la reforma: Zwingli y Calvino adoptaron en este terreno una postura iconoclasta más extrema que Lutero. Un aspecto de las guerras de religión fue la caza a las estatuas y a las imágenes en las iglesias. El concilio de Trento recogió en este punto la doctrina del concilio II de Nicea[63].

II. LA SOTERIOLOGÍA DEL PRIMER MILENIO

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: Los textos están diseminados por obras demasiado numerosas para que podamos indicarlas todas. – AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* l. X, en *Obras* XVI-XVII, trad. J. Morán, BAC, Madrid 1958; *Tratado sobre la santísimaTrinidad,* l. IV y XIII, en Obras V, trad. L. Arias, BAC, Madrid 1948.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. RIVIÈRE escribió en la primera mitad de este siglo gran número de obras sobre la historia del dogma de la redención; si su problemática teológica ha envejecido sensiblemente, la erudición de sus análisis de textos sigue siendo preciosa; señalemos entre otros *Le dogme de le rédemption. Essai d'étude historique,* Lecoffre, Paris 1905; *Le dogme de la rémeption chez saint Augutin,* Gabalda, Paris 1933; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin,* Gabalda, Paris 1930. – G. AULEN, *Christus Victor. La notion chrètienne de rédemption,* Aubier, Paris 1949. – L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption,* Desclée, Tournai 1959. – J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance,* DDB, Paris-Bruges 1965. – H. E. W. TURNER, *Jésus, le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption,* Cerf, Paris 1965. – B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la*

63. Concilio de Trento, sessio XXV: *DzS* 1823-1825. – Sobre la cuestión doctrinal de las imágenes en los tiempos modernos y la carta *Sollicitudini nostrae* de Benedicto XIV, cf. F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae et l'affaire Crescence de Kaufbeuren,* Cerf, Paris 1984.

Iglesia, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993. – B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación.* T. I: *Problemática y relectura doctrinal,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.

Toda la historia del dogma cristológico ha sido ya puesta bajo el signo de la soteriología, primero con la presentación de la economía de la salvación en Ireneo y luego con el estudio del argumento soteriológico y de la divinización[64]. En efecto, como se ha podido constatar continuamente, aunque la formalidad de las definiciones conciliares se refiere siempre a la identidad de Cristo en cuanto tal, su motivación de fondo y su horizonte de sentido proceden de la preocupación por mostrar en qué condiciones Cristo puede ser realmente nuestro Salvador y ejercer la mediación que le atribuye la Escritura. La solidaridad interna de estos dos aspectos sólo se relajará a lo largo del segundo milenio. El punto de vista, típicamente griego, de la divinización del hombre realizada gracias a la doble consustancialidad y solidaridad del único Cristo con su Padre y con la humanidad, anteriormente expuesta, fue el que dirigió toda la elaboración del dogma cristológico.

También se han tocado otros aspectos de la soteriología antigua, particularmente el tema de la redención o del rescate, a propósito de Atanasio de Alejandría y de los Capadocios, que se sitúan al comienzo de este largo desarollo del dogma cristológico. Al final de la exposición del mismo, conviene volver a la soteriología de los Padres en sus diversas categorías, de forma sistemática, a fin de dar una idea suficientemente completa de la teología del primer milenio.

Prioridad concedida a la mediación descendente

En este terreno no nos guía ya una serie de documentos conciliares. El dato de la salvación y de la redención, con su doble dimensión de liberación del pecado y de participación filial en la vida de Dios, estaba demasiado en el corazón del misterio cristiano para que fuera objeto de una crítica directa. La soteriología se expresó más pacíficamente a través de diversas teologías que utilizaban los numerosos registros de lenguaje en los que la Escritura habla de la salvación[65]. Pues bien, resulta que, entre los múltiples acordes que se refieren todos ellos a la realidad de la mediación de Cristo, el primer milenio destacó el registro de la mediación descendente, es decir, la que va de Dios al hombre por el acto redentor de Jesús, mientras que el segundo preferirá destacar la mediación ascendente, la que va del hombre a Dios en y por el sacrificio de Jesús.

Fue un mérito de la tesis de G. Aulen haberlo diagnosticado en 1934, oponiendo «el acto divino ininterrumpido» de la primera doctrina, descendente, al «orden jurídico ininterrumpido» de la segunda, ascendente, para la que, por el contrario, «queda interrumpida la acción divina, la línea de arriba hacia abajo»[66]. Aunque la exposición de esta tesis dio lugar en Aulen a algunos excesos (como si

64. Cf. *supra,* c. III, 136-141 y c. VII, 270-281.
65. Para el inventario de estos lenguajes y su empleo bíblico y tradicional cf. B. SESBOÜÉ, *o.c.*, 59-62 y el informe bíblico situado al comienzo de cada capítulo.
66. G. AULEN, *o.c.*, 12-13 y 127-129.

cada uno de estos movimientos milenarios hubiera ignorado respectivamente al otro y como si el primero atribuyera toda la salvación a la acción divina en Jesús y el segundo casi todo a la prestación humana de Jesús), sigue siendo profundamente justa. El tema de la divinización es evidentemente un tema que se inscribe en el cuadro de la mediación descendente. Va asociado al de la iluminación y completado por el de la redención[67]. En el registro de la mediación ascendente hay que conservar sin embargo el tema esencial del sacrificio, muy presente en la Iglesia antigua.

La iluminación

Que el don del conocimiento de Dios pertenece a la salvación, e incluso que la constituye según una de sus formalidades esenciales, es una idea profundamente bíblica. Es un tema de los sinópticos, de Pablo y de Juan. Jesús es por excelencia el revelador del Padre (Mt 11,27). Para Pablo, es el que nos ha permitido «compartir la creencia de los creyentes en la luz; él es quien nos arrancó del poder de las tinieblas» (Col 1,12-13). Igualmente, «Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Jesús es la luz del mundo (Jn 1,9), que brilla en medio de las tinieblas, «y la vida eterna consiste en esto: en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo tu enviado» (Jn 17,3). Por el ejemplo de su vida y por su palabra, Jesús es portador de la revelación misma de Dios. El conocimiento es ya salvación, simplemente porque la salvación es a su vez conocimiento.

Esta convicción de la salvación como conocimiento es muy viva en los Padres apostólicos[68]. Para ellos, Cristo es «el Maestro de verdad». Gracias a Cristo, escribe Clemente de Roma,

> «nuestra inteligencia, insensata y entenebrecida antes, reflorece a su luz admirable; por él quiso el Dueño soberano que gustásemos del conocimiento inmortal»[69].

Precisamente por eso,

> «cuanto mayor conocimiento se dignó el Señor concedernos, mayor es el peligro al que estamos expuestos»[70]

La oración de tipo eucarístico presente en la *Didaché* retiene del acontecimiento «Jesús» el conocimiento que nos ha brindado[71]. Todos estos pasajes «ponen el acento en la enseñanza salvadora, en el ejemplo y en la iluminación del Cristo histórico»[72].

Justino narra su conversión al cristianismo como una iluminación. El portador de esta revelación es para él ante todo el Verbo, presente en toda la historia y en-

67. El tema de la justificación, que se refiere más bien a la salvación personal de cada creyente, se tratará en el tomo II de esta obra, dentro del marco de la antropología cristiana.
68. Cf. H. TURNER, *o.c.*, 35-52: «Le Christ Lumière».
69. CLEMENTE DE ROMA, *Epist. ad Corinthios* 36,2: trad. D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 211.
70. *Ib.*, 41,4: *o.c.*, 215.
71. Cf. *Didaché* 9,2-3 y 10,2: *Padres apostólicos*, 86 y 87.
72. H. TURNER, *o.c.*, 42.

carnado en Jesús: la función docente de Cristo es una consecuencia de la función reveladora del Verbo. Justino interpreta en términos de revelación el misterio del bautismo: es el primero en llamarlo *phôtismos,* «iluminación»[73]. Este vocabulario llegará a ser clásico para designar la catequesis de adultos: los catecúmenos son los que tienen que ser «iluminados» (*phôtizomenoi*) y los bautizados son los «recién iluminados» (*neophôtistoi*).

Ireneo desarrolla con pasión una convicción análoga. El cristianismo es la «verdadera gnosis», el conocimiento verdadero que se opone a la «gnosis de nombre mentiroso» de los gnósticos. La encarnación tiene la finalidad de darnos a conocer a Dios:

> «No podíamos aprender los misterios de Dios más que si nuestro Maestro, aun siendo el Verbo, se hacía hombre»[74].

La salvación cristiana es un proceso de revelación progresiva, que se remonta del Espíritu hacia el Padre y durante el cual se verifica sin cesar cada vez más la equivalencia entre la visión y la vida; porque

> «Dios lo puede todo: visto en otros tiempos por medio del Espíritu según el modo profético y visto luego por medio del Hijo según la adopción, será visto de nuevo en el reino de los cielos según la paternidad, preparando el Espíritu de antemano al hombre para el Hijo de Dios, conduciéndolo el Hijo al Padre y dándole el Padre la incorruptibilidad y la vida eterna [...].
>
> Los hombres verán a Dios para poder vivir, haciéndose inmortales por esta visión y alcanzando a Dios [...].
>
> Porque la gloria de Dios es el hombre vivo y la vida del hombre es ver a Dios»[75].

Los Padres alejandrinos, Clemente y Orígenes, recogerán en una perspectiva algo distinta el tema del Verbo revelador. Si, a sus ojos, la acción del Verbo pudo alcanzar directamente a los griegos, el privilegio de los cristianos consiste en haberlo conocido plenamente por la encarnación. Atacando a los gnósticos, Clemente afirma que el cristiano es el verdadero «gnóstico». Su salvación está en la iluminación que se inaugura en el bautismo, para desarrollarse luego a lo largo de la existencia cristiana. Sus concepciones llevan la marca de un cierto conceptualismo cristiano. También para Orígenes es esencial la función reveladora del Verbo encarnado[76]. La tradición griega de los siglos IV y V (Cirilo de Jerusalén, los Capadocios, Juan Crisóstomo) seguirá siendo fiel a la doctrina del bautismo-iluminación.

Por parte de los Padres latinos, esta doctrina se hace más discreta, pero la encontramos en Lactancio y en Arnobio, ambos filósofos convertidos, así como en Ambrosio. Agustín, para quien Cristo es ante todo «el Maestro interior», se encuentra espontáneamente en armonía con esta doctrina y se refiere varias veces a ella.

73. JUSTINO, *I Apologia* 61,12-13: *Padres apologistas*, 251.
74. IRENEO, *Adv. haer.* V,1,1: Rousseau, 569.
75. IRENEO, *Ib.* IV,20,6-7: Rousseau, 472-474.
76. Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958.

Redención y liberación: el Cristo vencedor

El tema preponderante de la antigua soteriología, que viene a completar y a reequilibrar en cierto sentido el de la divinización, por estar centrado en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, afirma la redención o el rescate y la liberación de los hombres. Está ampliamente atestiguado en la Escritura.

Siguiendo de cerca los testimonios evangélicos, los Padres consideran toda la vida de Cristo como un largo enfrentamiento con el adversario, según un esquema dramático: es ya éste el caso de su nacimiento para Orígenes[77]; evidentemente, la escena de la tentación de Jesús se comprende como una fase decisiva de este combate, marcado ya por la victoria: Ireneo se detiene ampliamente en él[78]. Este mismo combate encuentra su cima en el misterio de la cruz, lucha dolorosa y sangrienta, ciertamente, pero sobre todo victoriosa y gloriosa, durante la cual Cristo se enfrentó con todas las fuerzas del mal: el pecado, la muerte y el demonio. Su muerte es en sí misma una victoria sobre la muerte y sobre todas las formas de muerte. La doctrina del demonio y de los demonios ocupa un gran sitio en la perspectiva de este combate y no vacila en utilizar ciertas representaciones míticas. La bajada a los infiernos es la primera expresión de esta victoria entre los espíritus encarcelados por la fuerza del demonio, que ya ha sido sometido. La resurrección y su complemento glorioso, la ascensión, son sus signos más resplandecientes.

Ireneo es un excelente testigo de la doctrina del Cristo vencedor (*Christus Victor*)[79]. Para él la encarnación está ordenada de forma indisociable tanto a la divinización del hombre, según las fórmulas bien conocidas[80] como a su redención. Responde con estos dos tipos de fórmulas a la cuestión que plantea en el libro II de su obra: «Pues, ¿para qué bajó?»[81]:

> «Era menester, por tanto, que el que tenía que matar al pecado y rescatar al hombre digno de muerte se hiciera lo mismo que éste era, es decir, un hombre reducido a la esclavitud por el pecado y retenido bajo el poder de la muerte, para que el pecado fuera matado por un hombre y de esta forma saliera el hombre de la muerte. Pues lo mismo que "por la desobediencia de un solo hombre", que fue el primero, modelado a partir de una tierra virgen, "muchos fueron constituidos pecadores" y perdieron la vida, así era menester que "por la obediencia de un solo hombre", que es el primero, nacido de la Virgen, "muchos sean justificados" y reciban la salvación»[82].

Es explícita la referencia al paralelismo paulino de Rom 5, entre la desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo. Así pues, la encarnación permite a Cristo venir a vivir en persona el combate de la humanidad con el pecado y con la muerte. Es una condición necesaria para la liberación del hombre: la salvación será una obra divina realizada por un hombre. Efectivamente, en este texto apun-

77. ORÍGENES, *Contra Celsum* I,60: *SC* 132, 239.
78. IRENEO, *Adv. haer.* V, 21-24: Rousseau, 629-641.
79. Cf. G. Aulen, *o.c.*, 34-59.
80. Cf. *supra*, 271.
81. IRENEO, *Adv. haer.* II,14,7: Rousseau, 184.
82. *Ib.*, III,18,7: *o.c.*, 366-367.

ta la gran preocupación de Ireneo por mostrar que este combate es una revancha sobre el pecado de los orígenes, en el que el hombre y la mujer habían sido vencidos por la serpiente satánica. Por eso es sumamente importante que fuera un hombre el que obtuviera la victoria, en el mismo terreno en que había vencido el adversario:

> «Pues si no hubiera sido un hombre el vencedor del adversario del hombre, el enemigo no habría sido vencido con toda justicia»[83].

Esta justicia no es una justicia hecha al demonio, como se ha interpretado algunas veces. Es una justicia que se le hace al hombre. Ireneo repite con frecuencia que el poder del demonio sobre el hombre se debe a una violencia injusta. La victoria de Cristo es un «rescate» del hombre, ya que lleva consigo su liberación de una servidumbre injusta. Dios en Jesús «aherrojó al "fuerte", se apoderó de sus muebles y destruyó la muerte, devolviendo la vida al hombre golpeado por la muerte»[84]. En este mismo sentido hay que comprender un texto que se ha interpretado a veces en el sentido de una cierta justicia hecha al demonio:

> «Siendo, pues, poderoso en todo e indefectible en su justicia, respetando esa justicia es como el Verbo de Dios se volvió contra la misma Apostasía, quitándole su propio bien no por la violencia, a la manera con que la violencia había dominado sobre nosotros al principio, apoderándose insaciablemente de lo que no era suyo, sino por la persuasión, como convenía que Dios hiciera, recibiendo por persuasión y no por violencia lo que él quería, para que al mismo tiempo quedara a salvo la justicia y no pereciese la antigua obra modelada por Dios» [85].

A pesar de las apariencias que se deben a un mundo de representaciones objetivantes y a la metáfora de la «Apostasía», otro nombre del demonio, la «persuasión» de la que se habla no se dirige a él, sino que trata de convertir al hombre. Pero en donde había sido tratado injustamente en su obra, Dios actúa con la mayor justicia. Así pues, la justicia de Dios quiere por una parte que sea un hombre el rival de la «Apostasía», como en el combate de los orígenes, y por otra parte que el Verbo de Dios no recupere su bien legítimo, el hombre, por una nueva violencia –como ocurrió en los orígenes por parte de un usurpador–, sino por la persuasión de un hombre que, recobrada su libertad, se convirtiera y se entregara a Dios.

En su esquema esencial está doctrina seguirá siendo patrimonio común de toda la patrística griega hasta Juan Damasceno. En los autores latinos es la que predomina, incluso en Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno, aunque entrecruzada con otros aspectos de la teología de la satisfacción que se desarrollarían luego, a lo largo del segundo milenio[86].

En este marco doctrinal del combate victorioso emprendido por Cristo contra el demonio y contra la muerte es donde algunos Padres –desviándose parcialmente del pensamiento de Ireneo y a partir de representaciones ambiguas y un tanto «dualistas» del adversario– llegaron a adoptar la metáfora del rescate más allá de

83. *Ib.*, III,18,7: *o.c.*, 365.
84. *Ib.*, III,23,1: *o.c.*, 387.
85. *Ib.*, V,1,1:*o.c.*, 570.
86. Cf. G. Aulen, *o.c.*, 63-64.

su cuadro de pertenencia. La idea de rescate llevó a la de transacción de tipo comercial. El rescate de la humanidad se habría realizado de algún modo mediante un intercambio, durante el cual el demonio habría liberado a la humanidad como contrapartida por la sangre de Cristo. Orígenes es el primer testigo de esta teoría:

> «Si hemos sido rescatados por un precio [...], sin duda hemos sido comprados a alguien del que éramos esclavos y que reclamó el precio que quiso para devolver la libertad a los que estaban en su poder. Pues bien, es el demonio el que nos tenía esclavizados; habíamos sido vendidos a él por nuestros pecados; por tanto, él reclamó por el rescate la sangre de Cristo»[87].

Pero hay que añadir enseguida que en este falso intercambio se vio engañado el demonio; no recibió nada:

> «Pero, ¿a quien dio Cristo su alma como rescate? Solamente a Dios. ¿No se la dio entonces al demonio? En efecto, éste nos tenía bajo su poder hasta que se le dio el alma de Cristo como rescate para nuestra liberación. El Maligno se había engañado hasta creer que era capaz de vencer a aquel alma, al no ver que, para hacerse con ella, tenía que someterse a una prueba de fuerza superior a la que él podía imaginarse»[88].

Observemos cómo Orígenes excluye como una evidencia que el rescate hubiera podido pagarse a Dios, tema que sin embargo será recogido en el segundo milenio.Su idea del combate entre Jesús y los demonios sigue siendo totalmente mítica. Los demonios quisieron beber una sangre demasiado fuerte para ellos y de la que esperaban una vida nueva después de su perdición[89].

Ya hemos estudiado las posiciones contradictorias de los dos Gregorios, de Nacianzo y de Nisa, sobre el tema del rescate[90]. El hecho de que este esquema haya sido criticado desde la época patrística es de gran importancia. Demuestra que no se trataba de una doctrina común, sino de una teoría explicativa que a algunos les parecía bastante débil.

A continuación la teoría se iría «afinando», dando lugar a lo que se ha llamado el «esquema jurídico del rescate». El pecado del hombre, según el efecto de una forma de justicia, ha dado origen a la sumisión del mismo al poder del demonio. Dios, por una especie de concesión, reconocía entonces cierto «derecho» a esta situación, derecho que por metonimia puede llamarse derecho del demonio. Pero este poder del demonio sobre los hombres se llevó a cabo por una violencia injusta. El «derecho» le corresponde realmente al hombre sometido a la fuerza.

Pero en la pasión el demonio conculca más allá de lo debido ese derecho, ya que ataca a un inocente. Para Juan Crisóstomo, el demonio ha ido más allá de su propio derecho, ya que Jesús no era culpable de ningún pecado ni tenía por qué someterse a la muerte[91].

87. ORÍGENES, *Comm. in Rom* 2,13: *PG* 14,911c: trad. L. RICHARD, *o.c.*, 113.
88. ID., *Comm. in Mt* 16,8: *PG* 13,1398b; trad. en H. TURNER, *o.c.*, 61-62.
89. ID., *Comm, in Rom* 4,11: *PG* 14, 1000c.
90. Cf. *supra*, 290-292.
91. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Joh.* 67,2: *PG* 59, 372.

Para san Agustín, Cristo es vencedor del demonio por la justicia[92]. El esquema del derecho del demonio sigue estando presente en él, pero en una teología compleja que ha dado lugar a análisis contradictorios[93]. Agustín, por su parte, no entra en la perspectiva del rescate. Dejará en herencia a la Edad Media la doctrina del «abuso de poder» del demonio, que durante algún tiempo obnubiló la atención de los teólogos. Pero su soteriología encierra otros muchos elementos. En particular, asocia el tema de la victoria al de la justicia realizada por Cristo en un sentido paulino:

> «La justicia divina entregó al humano linaje a la tiranía de Lucifer a causa del pecado del primer hombre [...]. En cuanto al modo como el hombre ha sido entregado al poder de Satanás, no se ha de entender cual si fuera por un acto positivo o una orden de Dios, sino solamente por su justa perdición [...]. Fue el demonio debelado, no por el poder, sino por la justicia de Dios [...].
>
> ¿Cuál es la justicia que venció al demonio? La justicia de Jesucristo. ¿Cómo fue derrotado? Porque no encontrando en él nada digno de muerte, sin embargo lo mató. Es, pues, justo que los deudores, por él encadenados, sean libres cuando ponen su fe en aquel a quien, sin tener culpa, dio muerte afrentosa. Esto se llama ser justificados por la sangre de Cristo (Rom 5,9)»[94].

La esclavitud de la humanidad bajo el poder del demonio es por tanto una especie de concesión de Dios, al mismo tiempo que un justo castigo del pecado. Pero la victoria liberadora de la justicia de Cristo es más fuerte que la injusticia que se atreve a matar al justo. La victoria por la justicia es la del justo perseguido sobre su perseguidor. Es la justicia de la *kénosis* o de la humildad del Verbo encarnado. Esta economía de la justicia en la muerte va seguida de una economía del poder por la resurrección[95]. Si la sangre de Cristo fue el precio del rescate, está claro que, «al recibirlo, Satanás no quedó más rico, sino más atado»[96]. Finalmente, es interesante observar que la justicia de la que se habla no es una justicia hecha a Dios por el hombre, sino una justicia que justifica al hombre por Dios, esto es, la justicia en sentido paulino, como subraya la alusión a la epístola a los Romanos. Toda esta economía es un ejemplo que se opone al ejemplo pernicioso del demonio.

Por tanto, importa no caer en un contrasentido al hablar de lo que la teología llama la «doctrina de los derechos del demonio». Esta teología nunca obtuvo el consenso de todos y se puede además observar que tuvo algo más que variantes. Pero sobre todo, sea lo que fuere del esquema utilizado (comercial, mitológico o jurídico), ningún Padre de la Iglesia afirmó nunca que el demonio haya recibido algo en intercambio por la salvación de la humanidad. El elemento de verdad que

92. Cf. E. BAILLEUX, *La sotériologie de saint Augustin dans le «De Trinitate»* : Mél. de SC. Rel. 23 (11966) 149-173.

93. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin, o.c.*, que trata casi exclusivamente de esta cuestión en una controversia con H. Gallerand (= J. Turmel). Desgraciadamente, la obsesión polémica oscurece la exposición histórica.

94. AGUSTÍN, *De Trinitate* XIII,12,16; 13,17; 14,18: trad. L. Arias, en *Obras de san Agustín* V, BAC, Madrid 1948, 735, 737, 741.

95. *Ib.* XIII,14,18: *o.c.*, 741.

96. *Ib.* XIII,15-19: *o.c.*, 745.

traducen estas representaciones en lenguaje mítico es el del carácter oneroso de la redención por la que Cristo tuvo que arrancar a los hombres del poder del pecado, que desencadenaba contra él toda su violencia y su injusticia, hasta acabar con su vida. Este poder del pecado que habita en los hombres viene misteriosamente de fuera de nuestro mundo, como dice el Génesis al hablar de la serpiente y como afirma san Pablo (Rom 5,12). Está hecho del pecado del mundo, cuya culminación es la entrega de Jesús a la muerte. Pero está claro que la doctrina dramática de la redención no se reduce a la teoría de los derechos del demonio. Su grandeza consiste en subrayar que el combate sangriento de Cristo con las potencias del mal concluye con una victoria gloriosa.

La doctrina del sacrificio: Agustín

El Nuevo Testamento habló ampliamente del misterio de la cruz de Cristo con la ayuda de un lenguaje sacrificial. Aunque Jesús manifestó cierta distancia respecto a los sacrificios rituales del Antiguo Testamento (cf. Mt 9,13; Mc 12,33) y no asoció su vida y su muerte a la noción de sacrificio ritual, lo cierto es que el sentido de las palabras de institución de la eucaristía es sacrificial. Hoy existe sin duda una discusión para saber en qué medida se remontan estas palabras a Jesús en su tenor exacto. De todas formas expresan lo que la memoria de las comunidades cristianas primitivas atribuía a Jesús. Por otra parte se ha subrayado con justicia que toda la vida de Jesús se inscribe en un proyecto de «pro-existencia» (H. Schürmann), o de «existencia para», es decir, de un sacrificio no ritual, sino existencial y espiritual: el don de sí a Dios y a los demás, que afecta a su vida y a su muerte.

La carta a los Hebreos no es el único documento que interpreta la muerte de Jesús en sentido sacrificial. Lo hace el mismo Pablo (Rom 12,1; 1 Cor 10,14-22 y 11,24-25 a propósito de la eucaristía; asimismo la carta paulina de Ef 5,2). En cuanto a la carta a los Hebreos, la exégesis contemporánea ha puesto hoy de manifiesto la trasposición metafórica radical que lleva a cabo sobre la palabra «sacrificio» cuando la aplica al sacrificio, no ritual sino existencial, de Jesús[97].

Por tanto, no es extraño que la tradición patrística haya recogido el tema del sacrificio, que era el más idóneo para expresar el ejercicio de la mediación ascendente de Jesús. La primera convicción de los Padres en esta materia es que Dios no necesita de nada; no se complace quitándole bienes a su criatura, ni mucho menos haciendo que sufra. «De nada en absoluto, hermanos, necesita el que es Dueño de todo, si no es de que le confesemos», escribe Clemente de Roma[98]. Los Padres recuerdan la crítica de los sacrificios que hacían los profetas y afirman que el verdadero sacrificio que se le puede ofrecer a Dios es «un corazón que glorifique a su Creador»[99]. «Hay que hacerle sacrificios incruentos, que es culto racional»[100].

97. Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984.

98. CLEMENTE DE ROMA, *Epist. ad Cor.* 52,1: *Padres apostólicos*, 225.

99. Cf. *Carta de Bernabé* 2,4-10: *Ib.* 773s.

100. ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos* 13,4: *Padres apologistas*, 665.

La segunda convicción es que Dios pide el sacrificio porque es un bien para el hombre. Éste será el gran tema de Ireneo:

> «El Señor ha enseñado abiertamente que, si Dios pide a los hombres una oblación, es en favor de aquel mismo que la ofrece, es decir, para el hombre»[101].
> «También aconsejaba a sus discípulos que ofrecieran a Dios las primicias de sus propias criaturas, no porque él las necesitara, sino para que ellos mismos dejaran de ser estériles e ingratos»[102].

Tal es, por consiguiente, el sentido del sacrificio eucarístico, de la «oblación de la Iglesia», que es considerada como «sacrificio ante Dios»:

> «No es que él tenga necesidad de nuestro sacrificio, sino que el que lo ofrece queda él mismo glorificado por el hecho de ofrecerlo, si es aceptado su presente»[103].

Así pues, el sacrificio es paradójicamente más bien un don de Dios al hombre que un don del hombre a Dios. No puede ser don del hombre, a no ser porque ha sido antes un don de Dios.

Los textos evocados atestiguan igualmente una tercera convicción: lo propio del culto cristiano es ser un sacrificio espiritual, es decir, un sacrificio personal y existencial que se expresa en el reconocimiento de Dios y en el amor al prójimo, y cumple así los dos primeros mandamientos de la ley, semejantes el uno al otro. En definitiva, para Ireneo por ejemplo, el único sacrificio agradable a Dios es el que hizo de su propia persona Jesucristo al ofrecerse al Padre por sus hermanos; y el único culto exterior que conviene es el sacrificio eucarístico, memorial del único sacrificio de Cristo, que permite a los cristianos ofrecer su vida a Dios en sacrificio espiritual. Los testimonios de estas convicciones son abundantes, desde Justino hasta Ireneo, desde Atanasio hasta Cirilo de Jerusalén, desde Eusebio de Cesarea hasta Cirilo de Alejandría[104].

Pero el gran doctor cristiano del sacrificio es Agustín, que recoge y explota las ideas de sus predecesores. Su genio propio le permite crear las grandes fórmulas de la doctrina del sacrificio:

> «El sacrificio visible es sacramento del sacrificio invisible, o sea, es un signo sagrado»[105].
> «Por consiguiente, verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices»[106].

Así pues, el verdadero sacrificio tiene por objeto ponernos en comunión con Dios, es decir, hacernos pasar a una «santa sociedad» con Dios; este paso es una

101. IRENEO DE LIÓN, *Adv. haer.* IV,17,1: Rousseau, 455.
102. *Ib.* IV,17,5: *o.c.*, 459.
103. *Ib.* IV,18,1: *o.c.*, 461.
104. JUSTINO, *Dial. cum Triphone* 117,3 *Padres apologistas*, 505-506. – ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 20,11-26,5: trad. J. C. Fernández, *o. c.*,64-72 – CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. mystag.* V,8: *SC* 1326, 157. – EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstr. evang.*I,10: *PG* 22, 83-94. – CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Christus est unus*: *SC* 97, 433-515.
105. AGUSTÍN, *De civitate Dei* X,5: en *Obras* XVII-XVII, BAC, Madrid 1958, 639.
106. *Ib.* X,6: *o.c.*, 641.

Pascua. Es el acto por el que el hombre se vuelve a Dios en un movimiento de adoración y de amor, por el que prefiere a Dios más que a sí mismo y se desposee de su propio yo. Esta comunión es lo mismo que la felicidad del hombre, que está hecho para Dios. La comunión con Dios y la felicidad del hombre van a la par. Pero ninguna de las dos son posible a no ser por un acto de libertad que responde positivamente a la invitación y al don de Dios.

En esta definición no se menciona la dimensión onerosa o doliente del sacrificio. En efecto, esta dimensión es algo secundario: la consecuencia inevitable del despego necesario del pecado, que «desorienta» a la libertad humana. A la idea demasiado corriente de quienes dicen que el sacrificio hace daño, Agustín responde con la del sacrificio que da la felicidad.

Por «toda obra buena», Agustín entiende de hecho la existencia del hombre, todo lo que vive y realiza para amar a Dios y a sus hermanos. Porque el hombre mismo es un sacrificio: su cuerpo y su alma se definen también como un sacrificio. Toda la antropología sacramental de Agustín subyace a la fórmula citada sobre el sacrificio visible, sacramento del sacrificio invisible: el cuerpo es el signo y el instrumento de las intenciones del alma. El acto corporal permite a la intención espiritual tomar cuerpo y expresarse. Pero el acto espiritual no se acaba de veras más que por el orden y en el orden corporal. Una intención que no pasase nunca al acto sería tan sólo una veleidad sin eficacia. Por tanto, si el cuerpo es ya un sacrificio por las obras que realiza, ¡cuánto más lo será el alma cuando se inflama de amor a Dios! Porque el alma es el lugar de la libertad que dirige las relaciones con Dios y con los demás. Por eso, toda «obra de misericordia», ejercida en favor del prójimo y referida a Dios, es también sacrificio. No hay nada ritual en todo esto: el sacrificio es a la vez exterior e interior, en virtud de la estructura misma de hombre, corporal, visible, que entra en relación con los demás por medio de su cuerpo, pero que también es espiritual, capaz de inteligencia, de amor y de don.

Esta definición del sacrificio puede parecer apriorística, pero no es de hecho más que la descodificación de lo que fue el sacrificio de Cristo. El Verbo, por su encarnación, dio a su sacrificio interior –es decir, a su amor absoluto al Padre y a sus hermanos– una figura exterior en su vida y en su muerte. Su sacrificio es único y perfecto, pues fue el único capaz de volver a Dios sin pecado. Cristo asoció a su Iglesia por gracia a este único sacrificio de su existencia:

> «Resulta claro que toda la ciudad redimida, en otros términos, la congregación y sociedad de los santos, ofrece a Dios su sacrificio universal por ministerio del gran Sacerdote. Éste se ofreció a sí mismo en su pasión por nosotros, a fin de que nosotros fuéramos el cuerpo de esa cabeza. Y se ofreció según la forma de esclavo. Se ofreció de esta forma y en ella se entregó. Según esta forma [de esclavo], es mediador; según ella, es Sacerdote, y según ella, es Sacrificio [...] Todo este sacrificio somos nosotros [...]. Éste es el sacrificio de los cristianos: muchos, un solo cuerpo en Cristo. Este misterio también lo celebra la Iglesia asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma»[107].

107. *Ib.* X,6: *o.c.*, 643.

En unas cuantas frases, Agustín resume toda la economía del sacrificio cristiano, que parte de Cristo, alcanza a la Iglesia y se actualiza en la Eucaristía. Sólo Cristo pudo realizar el sacrificio perfecto de la ofrenda de sí mismo a Dios por sus hermanos. Lo hizo en virtud de su encarnación, que lo constituyó mediador y sacerdote y lo condujo a la muerte y a la resurrección. Este sacrificio es evocado en relación con el himno de Flp 2,6-13. Es un sacrificio de amor y de obediencia, ofrecido con toda «humildad», término que en Agustín es la traducción de la *kénosis* de Flp 2,7. Es un sacrificio «existencial», que verifica perfectamente la definición dada anteriormente: «Él es el oferente y él la oblación»[108]. Efectivamente, en este sacrificio, el sacerdote y la «víctima» no hacen más que uno. El sacrificio de Cristo tiene un aspecto interior, el amor al Padre y a sus hermanos, y otro aspecto exterior, el don de su cuerpo y por consiguiente de su persona, en su pasión y en la institución de la eucaristía.

Pero el sacrificio de Cristo va ordenado al sacrificio de los hombres reunidos en la Iglesia. Cristo no se ofrece solo al Padre; lo hace como sumo sacerdote de toda la humanidad, invitada a convertirse en la «asamblea de los santos». Realiza el sacrificio de la Cabeza, que ofrece todo el cuerpo eclesial. Porque el sentido y la finalidad del sacrificio de los cristianos consisten en no ser más que un solo cuerpo en Cristo para alabanza del Padre. Aquí se lleva a cabo un paso de la multiplicidad de los sacrificios a la unidad: «El sacrificio en su totalidad somos nosotros mismos». Más allá de cada obra buena, que merece el nombre de sacrificio, es toda la existencia de la persona la que constituye un sacrificio único. Puede incluso considerarse a la humanidad entera como un gran cuerpo que ofrece un solo sacrificio, hecho de la multiplicidad de sacrificios existenciales de todos los hombres a través de todas las generaciones. El sentido de la historia de los hombres es el paso de la humanidad a Dios, la larga peregrinación de su Pascua en Dios.

Vemos entonces cómo es salvador el sacrificio de Cristo. Lo es por un movimiento de conversión a Dios, que engendra nuevas conversiones. El movimiento de conversión al Padre arrastra originalmente al Hijo, sin que él tenga necesidad de ser arrebatado del pecado. El Verbo de Dios se volvió hacia la humanidad por su encarnación, a fin de poder volverse hacia Dios en cuanto hombre y Cabeza de la humanidad. Este movimiento es fecundo, ya que da origen a la conversión de la humanidad, de la que Cristo hace su cuerpo. Por el poder de una eficacia ejemplar, este sacrificio permite a los hombres convertirse también ellos, en una conversión que lleva consigo esta vez ser arrancados del pecado y volverse hacia el Padre, para pasar a él. De esta manera, el movimiento ascendente del retorno de la humanidad a Dios por Jesucristo es la culminación del movimiento descendente por el que Dios en Cristo viene a liberar al hombre y comunicarle su vida[109].

¿Es el sacrificio de Cristo un sacrificio «expiatorio»? Así lo ha sostenido J. Rivière[110] en el sentido que la teología moderna ha dado al término de «expiación». Pero en este caso se da una proyección sobre los textos antiguos de lo que

108. *Ib.* X,20; *o.c.*, 672.

109. Sobre el sacrificio en san Agustín, cf. I. Bochet, *saint Augustin et le désir de Dieu*, Ét. Augustiniennes, Paris 11982, 354-382.

110. Cf. J. Rivière, *o.c.*

esta teología piensa que constituye el corazón de la redención cristiana y que ha confundido con el propio dogma. Se quería interpretar la redención según el movimiento casi exclusivo de la mediación ascendente, siguiendo el esquema de la satisfacción expiatoria, ignorando que la tradición patrística había visto en ella ante todo una obra de la mediación descendente de Cristo. Así pues, a la cuestión planteada de esta manera hay que responder lo siguiente: si por expiación se entiende la intercesión ejercida por Cristo en favor de los hombres en su pasión, intercesión que sigue siendo eternamente la del resucitado (Heb 7,25), hay que responder afirmativamente[111]. Pero si por expiación se entiende un acto capaz de cambiar una cólera vengadora de Dios contra la humanidad en una actitud de clemencia y de perdón, gracias a una prestación que compensaría la ofensa del pecado, hay que responder decididamente que no. Lo atestigua este hermoso texto:

> «¿Es que Dios Padre, airado contra nosotros, vio la muerte piacular de su Hijo y se aquietó su ira contra nosotros? ¿Acaso el Hijo se había ya reconciliado con nosotros, hasta dignarse morir por nosotros, mientras el Padre aún humeaba en su furor y sólo se aplacaba a condición de que su Hijo muriera por nosotros? ¿Qué es lo que [...] dice el mismo Doctor de los gentiles, cuando escribe: "¿Qué diremos, pues, a estas cosas? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?" (Rom 8,31-32). ¿Por ventura, si el Padre no estuviera aplacado, al no perdonar a su Hijo, lo entregaría por nosotros? [...] (El Padre) no perdona por nosotros a su Hijo y él mismo lo entrega por nosotros a la muerte [...]. El Hijo, a quien el Padre no perdona, es entregado, pero no en contra de su voluntad, pues de él está escrito: "Me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20)»[112].

Y también:

> «Éramos enemigos de Dios, como lo son los pecados de la justicia; una vez perdonados, cesan las enemistades; se reconcilian con el justo a los que justifica. Pero ya antes amaba a estos sus enemigos, pues «no perdonó a su propio Hijo, sino que, aun cuando éramos sus enemigos, lo entregó por todos nosotros»[113].

Estos pasajes de Agustín expresan perfectamente lo que fue globalmente la concepción del primer milenio sobre la expiación de Cristo.

III. CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA EN EL SEGUNDO MILENIO

A lo largo del segundo milenio la cristología y la soteriología seguirán, después de san Anselmo, dos recorridos cada vez más separados. En adelante, la cristología ya no conocerá más desarrollos que puedan llamarse propiamente dogmáticos. En Occidente, ocupará el primer lugar la preocupación por la interpretación de la salvación cristiana y dará lugar a una doctrina de la redención relativamente nueva en lo que se refiere a su centro de gravedad, situado ahora en la comprensión de la mediación ascendente.

111. Cf. B. SESBOÜÉ, *o.c.*, 291-310.
112. AGUSTÍN, *De Trinitate* XIII,11,15: *o.c.*, 733.
113. *Ib.* XIII,16,21: *o.c.*, 749.

1. La cristología del segundo milenio

Indicaciones bibliográficas: I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Verlag Schöningh, Paderborn 1931. – A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas. À la croisée de l'ontologie et de la christologie*, Desclée, Paris 1964. – Ph. Kaiser, *Die Gottmenschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, Hüber, München 1968. – H. Schell, *Katholische Dogmatik*, III, 1, Paderborn 1892. – K. Rahner, *Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ*, en *Exégèse et dogmatique*, DDB, Paris 1966, 187-210. – A. Vogtle, *Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus*, en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne. Mélanges K. Rahner*, Cerd, Paris 1969, 41-113. – B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994.

El sentido de una constatación

Se impone una constatación: se acabó ya el largo recorrido del desarrollo del dogma cristológico que había comenzado con los orígenes cristianos y se había formalizado en la secuencia de los siete primeros concilios ecuménicos desde el Niceno I al Niceno II. No solamente no habrá ya concilios que tengan a Cristo como preocupación primera, sino que las intervenciones cristológicas del magisterio serán en adelante reducidas y parcelarias. Se contentarán la mayor parte de las veces con repetir las afirmaciones antiguas ante la aparición de nuevas concepciones teológicas que parecen ponerla en discusión.

Esta constatación está pidiendo alguna explicación. El recorrido histórico que se ha realizado corresponde a un recorrido lógico que se encuentra también acabado en su orden propio. Ya hemos señalado las grandes dificultades racionales planteadas por el misterio de Cristo, en el marco de la cultura que domina en Europa. La Iglesia vivirá en adelante de estas adquisiciones. No es que se detenga el movimiento conciliar; después de la separación de 1054, el movimiento prosigue en Occidente. Pero ahora se orienta más bien hacia otros contenidos de la fe, convertidos a su vez en objeto de contestación y de interrogación: el pecado y la justificación, la gracia, la Iglesia y los sacramentos[114].

Esta detención va ligada igualmente a una transformación de la problemática que corresponde al paso de la época patrística a la época escolástica. Santo Tomás caracteriza retrospectivamente dos tipos de discursos de la fe[115]: el discurso que procede por autoridades (*per auctoritates*) y el que procede según la investigación racional (*per rationes*). Globalmente, el discurso de los Padres procedía por autoridades; en los umbrales de la Edad Media deja sitio para una búsqueda racional de un tipo nuevo que habría de dar origen al discurso escolástico. Entre estos dos discursos se sitúa san Agustín, siendo heredero y recapitulador del primero y poniendo al mismo tiempo las bases del segundo en un proceso que intenta «dar razón» (*reddere rationem*) del misterio cristiano. Este nuevo discurso se vislumbra ya en Oriente desde Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor

114. Cf. los tomos II y III de esta obra.
115. Santo Tomás, *Opus XVI, In Boëtium de Trinitate*, Intr.: ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1949, t. III, 19ss.

hasta Juan Damasceno, se esboza en Occidente con Boecio y desembocará a continuación en el florecimiento escolástico de los siglos XI, XII y XIII.

Se ha constatado ya esta revolución a propósito del misterio trinitario, viendo cómo los resultados adquiridos del lenguaje dogmático se transformaron en cuestiones teológicas: había que intentar resolver la aporía de la subsistencia de tres personas en una naturaleza. Esto había desembocado en la doctrina de las relaciones subsistentes[116]. Del mismo modo, en cristología, los doctores escolásticos se preguntarán por el cómo de la unión hipostática y por la constitución ontológica del Verbo encarnado, pero sin llegar en este punto a conclusiones de la misma importancia. Estamos aquí en presencia de una duplicación especulativa de las cuestiones abordadas en las definiciones conciliares. La atención se centra en particular en la humanidad de Cristo. Al no poder conservar aquí los desarrollos de la cristología teológica, nos fijaremos en los puntos que tocan más de cerca al dogma.

La cuestión de las «tres opiniones»

Desde el concilio de Frankfurt del 794 hasta santo Tomás hubo tres opiniones que se disputaron el favor de los autores a propósito del modo de unión de la persona divina con la humanidad de Cristo. Una cuarta opinión, la de los adopcianistas españoles, para quienes Cristo es un hombre unido por gracia al Verbo, había sido condenada por este concilio como manifiestamente herética[117]. Pedro Lombardo presentaba así estas opiniones en 1150 en una clasificación que se mantendrá durante toda la Edad Media[118].

La primera opinión es la del «hombre asumido»: un hombre, compuesto de un cuerpo y de un alma, subsiste, es asumido y comienza a ser la persona del Verbo que, a su vez, comienza a ser ese ser humano. En otras palabras, la persona del Verbo asume a un sujeto, en el sentido antiguo de la palabra (*suppositum*), humano distinto y elimina o «destruye» a la persona humana. Para Lombardo esta opinión es ortodoxa, pero no la adopta. En 1254, en su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, santo Tomás la declaró ininteligible e imposible, pero no herética. En 1272, por el contrario, habiendo descubierto entre tanto a los grandes concilios, reconocía en la *Suma* que se trataba de una herejía condenada, la de Nestorio. En efecto, esta explicación establece una distinción entre persona y sujeto, como hacía Nestorio. Al reconocer dos sujetos en Cristo, afirma por eso mismo dos hipóstasis. La humanidad del Señor seguiría siendo una hipóstasis cuya personalidad ha quedado destruida.

La segunda opinión afirma que este hombre, Jesucristo, está constituido de dos naturalezas, divina y humana, y que es una sola persona, que era simple antes de la encarnación, pero que con ella se hace compuesta de la divinidad y de la humanidad. La única persona subsiste en adelante en dos y de dos naturalezas. La persona, que era solamente en Dios, se ha convertido en un verdadero hombre que subsiste, no sólo por su alma y su cuerpo, sino también por la divinidad. Esta opinión es, por consiguiente, la repetición de la doctrina de la unión por composi-

116. Cf. *supra*, 307-317, 243-250.
117. Cf. *DzS* 612-615.
118. En esta exposición me inspiro en un texto inédito de J. Moingt.

ción. Goza del favor de santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*. Pero en la *Suma* declara que no se puede hablar aquí de opinión, porque las otras dos están «condenadas», y ésta es por tanto la «sentencia de la fe católica»[119].

La tercera opinión piensa que la persona del Verbo no se hace compuesta, ya que ni se cambia ni se divide. Tampoco asume a un hombre, es decir, una sustancia compuesta de un alma y de un cuerpo. Pero el Verbo de Dios se reviste (separadamente) de un alma y de un cuerpo como de un vestido. Por este título se hace hombre no ya «según la esencia», sino «según el *habitus*», es decir, el comportamiento (cf. Flp 2,7: «*habitu inventus ut homo*». Algunos incluso opinaban que la humanidad, añadiéndose a una persona completa, se veía reducida al estatuto de simple accidente. Lombardo adoptaba esta tercera opinión, pero matizándola por medio de la segunda. Pero el concilio de Frankfurt la había reprobado como contraria a la «costumbre eclesiástica», sin condenarla formalmente. Ya en el *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás la considera condenada como herética, ya que destruye la razón según la cual Cristo es un hombre. En la *Suma* la declara de tipo nestoriano, «en cuanto que pone una unión accidental»[120].

Estos debates deben su significado al hecho de que marcan la introducción del punto de vista que será característico de la cristología latina. Los griegos se situaban en el punto de vista de la persona asumente del Verbo según el esquema descendente del «Verbo que se hace carne». Los latinos, por el contrario, parten de la humanidad asumida de Cristo y se plantean directamente la cuestión de su sujeto: ¿por qué esa humanidad no es una persona? ¿Cuál es entonces el constitutivo formal de la persona? ¿Cuál es el grado de ser de esta humanidad?

Santo Tomás explica por su parte de la manera siguiente por qué la humanidad de Cristo no es ni sujeto (*suppositum*) ni persona: para que una sustancia particular sea hipóstasis o persona, es preciso que sea completa por sí misma, que sea subsistente por sí misma y por separado de cualquier otra. Así la mano no es una hipóstasis, porque no existe por sí misma y separadamente, sino en un todo más perfecto. Lo mismo ocurre con la humanidad de Cristo, que se hace interior a la hipóstasis del Verbo, que le concede subsistir en sí misma.

En esta misma línea de reflexión metafísica se plantea otra cuestión; ¿posee o no la humanidad de Cristo una existencia distinta de la del Verbo (un *esse* propio)? Si se sigue la primera opinión, se responderá evidentemente que sí; si se sigue la tercera, se dirá que hay en Cristo dos existencias, pero una sustancial y la otra accidental. Sin embargo, como no es posible aceptar ninguna de estas dos opiniones, hay que responder a esta pregunta a la luz de la segunda opinión: la unidad reconocida de subsistencia de las dos naturalezas de Cristo ¿compromete necesariamente su unidad de existencia?

Si se distingue formal y conceptualmente el acto de subsistir del acto de existir, se podrá sin duda hablar de dos existencias (*esse*) en Cristo. Pero esta distinción parece demasiado sutil. Santo Tomás, por su parte, identificaba los dos actos y optaba por la unidad numérica del acto de existir en Cristo. Pero después de él esta cuestión se siguió discutiendo furiosamente hasta nuestros días. La teología

119. *S. Th.* III, q.2, a. 6
120. *Ib.*

escolástica y neo-escolástica se niega a privar a la humanidad de Cristo de un acto que le parece pertenecer a la plenitud de la naturaleza. Por consiguiente, hace lo posible por mantener la tesis de las dos existencias de Cristo, bien sea reconociendo su oposición a santo Tomás, bien intentando reducir el pensamiento tomista a sus propias ideas. El dossier ha vuelto a abrirse recientemente[121]. El análisis sistemático de los textos muestra que, a través de toda su carrera, el Doctor angélico profesó corrientemente la unidad de existencia en Cristo[122]. Tan sólo hay un texto que constituye una excepción y que favorece a la opinión contraria[123]: es un indicio de la vacilación de santo Tomás en este punto, antes de volver en la *Suma* a su doctrina corriente. Según él, la existencia (el *esse*) es más bien del orden de la persona o de la subsistencia que del orden de la naturaleza.

Ciencia y conciencia de Jesús

Por otra parte, la Edad Media y la teología de los tiempos modernos se ocuparán mucho de la cuestión de la ciencia de Cristo. Ya hemos visto la ambigüedad en la que se había quedado esta cuestión después de la crisis agnoeta y hemos comprobado cómo empezó a derivar el problema hacia la afirmación de una omnisciencia de la humanidad terrena de Cristo[124]. En el siglo VIII san Juan Damasceno dedujo esta omnisciencia de Jesús, ya en el seno materno, de la doctrina de la unión hipostática y de la comunión de propiedades. En el siglo IX, el teólogo Cándido afirma expresamente que Jesús, desde su encarnación, gozaba de la visión beatífica que es propia de los elegidos que viven en la gloria de Dios[125]. De esta manera quedaba planteado el principio según el cual Jesús era al mismo tiempo «*viator et comprehensor*», es decir, que vivía el caminar terreno común a todos los hombres, pero habiendo llegado ya en su humanidad al término glorioso de este caminar. En efecto, se pensaba, si la humanidad de Cristo tiene que conducirnos a la visión de Dios, necesariamente ha de gozar ya ella misma de esa visión.

En el camino así abierto la teología medieval desarrolló una concepción muy elaborada de las diversas ciencias de Cristo, que podían llegar hasta seis. Santo Tomás se muestra relativamente discreto quedándose sólo con tres: la ciencia de visión o beatífica, la que desarrollan todos los seres humanos a partir de su comunicación con los demás y su propia experiencia. A lo largo de su vida santo Tomás irá dando cada vez más peso a la ciencia adquirida.

En el siglo XVI la teología escolástica chocará con las objeciones de Erasmo (que se apoyaba en Lc 2,52) y con la oposición vigorosa de Lutero y de Calvino, que admitían un desarrollo espiritual real de Jesús, así como algunas limitaciones de su ciencia. Pero la neo-escolástica de los tiempos modernos mantendrá con di-

121. Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas, o.c.*

122. Lugares principales: *In III Sententiarum*, d. 6, q. 2; *Quodlibeta*, 9, a. 3; *Compendium theologiae* I, c. 212; *S. Th.* III, q. 17, a. 2.

123. *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati*, a. 4.

124. Cf. *supra*, 335-338.

125. Cf. H. DE LAVALETTE, *Candide, théologien méconnu de la vision béatifique du Christ*: RSR 49 (1961) 426-429.

versos matices esta perspectiva fundamental, sin abrirse mucho al problema moderno de la conciencia de Jesús.

A finales del siglo XIX se inició la crítica de esta doctrina dentro del mundo católico con el teólogo Hermann Schell (1850-1906)[126]. Schell estableció una distinción firme entre la ciencia y la conciencia de Jesús. Para la primera, denunciaba el postulado de una perfección de la humanidad de Cristo, considerada como una posesión estática de todas las cualidades posibles, para subrayar que la perfección del ser-hombre radica ante todo en el ejercicio de su condición fundamental, que consiste en realizarse a sí mismo en el tiempo mediante un desarrollo libre de su ser. Pero Jesús tenía conciencia de ser el Hijo desde el primer instante como consecuencia de una iluminación divina. Schell no añade ninguna nueva explicación sobre la modalidad de esta conciencia, que se niega sin embargo a identificar con la visión beatífica. Él no acepta esta visión, ya que la concomitancia del estatuto de *viator* y de *comprehensor* le parece imposible, y esta tesis se deriva de una confusión entre la situación de Cristo glorioso y la condición asumida por él a lo largo de su carrera en la tierra. Rechaza del mismo modo la doctrina del conocimiento infuso.

Las conclusiones de Schell no fueron aceptadas en aquella época y su *Dogmática* fue puesta en el Índice en 1898. Unos años más tarde, los trabajos de Loisy insistieron en estos mismos puntos, pero con una intención más radical. El dossier de la ciencia humana de Cristo y de su visión beatífica se discutió vivamente en medio de la crisis modernista[127]. En este clima intervino el magisterio romano con ciertas medidas que podríamos llamar «conservadoras», condenando ciertas proposiciones de principio[128] y pensando que no se podía enseñar «sin peligro» que el Jesús prepascual no gozaba de la visión beatífica[129]. Esta última decisión del Santo Oficio es la primera toma de posición magisterial sobre una doctrina que hasta entonces se había considerado dentro del orden de las explicaciones teológicas. No pretende ser un juicio sobre el fondo de la cuestión; se trata de una disposición disciplinar sobre la enseñanza que hay que dar en un "punto candente", dentro de un contexto histórico concreto.

Estas intervenciones hicieron que se congelara la investigación durante medio siglo. La cuestión volvió a examinarse sobre bases nuevas, más sanas a la vez en el plano de la historia y de la exégesis y en el plano dogmático. K. Rahner insinuó prudentemente al principio una distinción entre «visión inmediata», que traduce la relación inmediata de Jesús con su Padre, y visión «beatífica», que no es ni mucho menos necesaria para que se dé la visión inmediata[130]. Luego, en una aportación decisiva que ejerció una gran influencia, dio cuenta de la conciencia filial de Jesús, es decir, de la manera como el dato de la unión hipostática se convierte en él en una experiencia vivida, poniéndola en el polo original, «transcendental» y no temático de su conciencia, y no en el polo categorial, temático y ob-

126. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik, o.c.*
127. Cf. E. POULAT, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid 1962.
128. Cf. Decreto *Lamentabili*: *DzS* 3427-3438.
129. Cf. *DzS* 3645-3647. – También Pío XII se refiere a la visión beatífica del Jesús prepascual como a una idea teológica corriente en la encíclica *Mystici corporis*: *DzS* 3812.
130. K. RAHNER, *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1962, 231, n. 10.

jetivo, que se expresa en el lenguaje. Esta conciencia original se fue haciendo refleja y llegó a tematizarse progresivamente, a lo largo del crecimiento de Jesús, sobre la base de la experiencia humana y religiosa que vivía. Lo mismo que cada uno de los hombres «sabe» originariamente que es un hombre mucho antes de poder hablar, mientras que tiene necesidad de llegar a ser hombre mediante una toma de conciencia más refleja a partir de su comunicación con los demás y de sus experiencias vitales, así también Jesús tuvo que percibirse a sí mismo, no sólo como hombre, sino como un hombre que era «el Hijo» en una relación absolutamente original con el Padre[131].

Siguiendo a Rahner, muchos teólogos hicieron suya la distinción que él proponía, a fin de poder renunciar a la doctrina teológica de la visión beatífica, que dejó de ser «común» entre los teólogos para pasar a ser «excepcional». Por su parte, la exégesis llevaba a cabo una revaloración de los testimonios evangélicos que evocan con evidencia un desarrollo histórico de Jesús durante su ministerio prepascual, aun cuando su conciencia filial se presente como si no hubiera tenido un comienzo absoluto[132]. De esta manera parece posible reconocer una ignorancia en Jesús, no ya una ignorancia «positiva» sobre todo lo que se refería a su misión de revelador entre los hombres, sino una ignorancia en cierto modo negativa respecto a todo conocimiento humano posible e incluso respecto a su próximo porvenir, en cuanto que éste era objeto de confianza absoluta en el Padre (Mc 13,32)[133].

Los tiempos modernos: el Cristo de los filósofos y de los historiadores

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. G. Gibelin, Vrin, Paris 1952. – X. TILLIETTE, *La Christologie idealiste,* Desclée, Paris 1986. – ID., *El Cristo de la filosofía,* DDB, Bilbao 1994. – ID., *La Semaine sainte des philosophes,* Desclée, Paris 1992. – J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios.* Vol. I: *Jesús en la historia del discurso cristiano.* Vol. II: *Cristo en la historia de los hombres,* DDB, Bilbao 1995.

F. B. BOWMAN, *Le Christ romantique,* Droz, Génève 1973. – D. MENOZZI, *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Regime à la Révolution,* Cerf, Paris 1983. – B. COTTRET, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1680-1760),* Cerf, Paris 1990.

D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu,* Tübingen 1835; trad. francesa de É. Littré, *Vie de Jésus,* Ladrange, Paris 1856, 2 vols. – ID., *Neues Leben Jesu,* Tübingen 1864; trad. francesa de Nefftzer et Dollfus, *Nouvelle Vie de Jésus,* Hetzel et Lacroix, Paris, s.d., 2 vols. – E. RENAN, *Vida de Jésus* (1983), Riera, Barcelona 1869. – A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* EDICEP, Valencia 1990 (original alemán de 1906). – G. BONRKAMM, *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975.

131. ID., *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid 1964, 221-243.

132. Cf. la verificación exegética de las tesis de K. Rahner realizada por A. VÖGTLE, *Réflexions théologiques*, art. cit.

133. Cf. sobre este punto H. U. VON BALTHASAR, *La foi du Christ. Cinq approches christologiques*, Aubier, Paris 1968, 181-182.

A partir del siglo XVIII, la figura de Jesús salta las fronteras de la Iglesia y de las Iglesias ya hace tiempo divididas de Occidente. Nace una nueva reflexión sobre él. La presentación dogmática de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre le resulta difícil de aceptar a una filosofía cada vez más autónoma y reticente *a priori* ante la idea de una revelación. Se le opone una interpretación de Jesús hecha a la luz de la razón. La reacción del siglo de las Luces consiste de hecho en reducir a Jesús a sus dimensiones propiamente humanas, aunque exaltando la calidad ejemplar de su humanidad. Jesús es entonces un sabio, un maestro sublime de virtud, el filósofo por excelencia. F. X. Arnold ha trazado así el retrato de ese Jesús a partir de las expresiones de la época:

> «Su "grandeza" no consiste en su divinidad, sino en "la nobleza de sus sentimientos, en la sublimidad de sus designios de benevolencia, en su actitud inquebrantable, en su sabiduría y su virtud, que ningún otro mortal podrá jamás alcanzar". Este "hombre" no se presenta ya como el segundo Adán, Redentor que reconcilia a la humanidad con Dios; no es ya el Mediador ni el sumo sacerdote eterno, sino el "sabio de Nazaret", el "sabio de su pueblo", "el maestro del género humano", cuya "amistad, benevolencia y amabilidad" son tan dignas de alabanza como su "grandeza de espíritu", su "serenidad de ánimo". sus "sentimientos humanos de amistad", su "corazón sensible" y su "celo"; camina hacia la muerte "con más nobleza" que Sócrates, con "la mirada tranquila y serena" de aquel para quien "no hay enigma" ni se asusta ante el "abismo" [...].
>
> Su sufrimiento y su muerte [... son consideradas] únicamente como una "fuente de perfección para el mundo", como un "ejemplo de virtud y un modelo de moralidad" [...]. Murió "como mártir de la verdad y de la virtud", es decir, como *Aufklärer* y promotor moral de la humanidad»[134].

Juan Jacobo Rousseau es autor de un célebre paralelismo entre Jesús y Sócrates[135] con franca ventaja por parte del primero, a diferencia de Voltaire para quien Jesús no es más que un «Sócrates rústico». Rousseau dice sí a su persona y a la santidad del Evangelio que habla a su corazón, pero no a los dogmas, a los misterios y menos aún a los milagros. Kant publica en 1793 su libro *La religión dentro de los límites de la razón pura*[136] en donde presenta una primera «cristología filosófica». Jesús es el hombre divino ejemplar cuya idea e imagen deduce a partir del ideal inscrito en nuestra razón. Pues bien, este ideal humano del santo se encuentra realizado en Jesús. Ésta es para Kant una manera de explicar cómo Jesús es al mismo tiempo la verdad de Dios y la verdad del hombre. Esta presentación, que no carece de cierta grandeza, lleva a cabo sin embargo una reducción de lo divino a lo humano, al mismo tiempo que reduce la revelación a la razón.

No obstante, es interesante ver cómo la figura de Jesús sigue estando en el corazón de la preocupación filosófica más libre hasta nuestros días. X. Tilliette ha podido entonces presentar un largo recorrido sobre el Cristo de los filósofos siguiendo en ellos «la idea de Cristo», es decir, la de la manifestación del Absoluto en la contingencia de la historia. El idealismo alemán y Hegel ocupan allí un lugar destacado. Por tanto, es legítimo hablar de «cristología filosófica» mostrando

134. F. X. ARNOLD, *Pastorale et principe d'incarnation* Cep, Bruxelles 1964, 533-54.
135. J.-J. ROUSSEAU, *Profession de foi d'un vicaire savoyard*, Pauvert, Paris 1964, 161-162.
136. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison, o.c.*

«cómo Cristo ilumina y literalmente revela nociones cardinales de filosofía, de las que es símbolo y clave: la subjetividad y la intersubjetividad, lo transcendental, la temporalidad, la corporeidad, la conciencia, la muerte, etc., datos todos que ha hecho suyos al encarnarse»[137].

El siglo XVIII y sobre todo la Revolución y el siglo XIX ven el desarrollo de una cristología política. Se critica la imagen de Jesús, pero lo más frecuente es que la recuperen luego las diversas ideologías políticas. Jesús será en cada caso un legislador, un revolucionario, un garante del orden en la sociedad en virtud de su obediencia, un patriota, un «sans-culotte», el amigo del pueblo y un jacobino, un monárquico, para convertirse en 1848 en un republicano e incluso en un socialista. Las identificaciones de los grandes personajes públicos (Marat, Luis XIV, Napoleón, etc.) con Cristo serán numerosas. Nos encontramos aquí con un largo fenómeno de proyección de las ideologías humanas en la persona de Cristo, que se encontrará igualmente en las investigaciones sobre la vida de Jesús.

Si el siglo XVIII criticó la cristología dogmática desde el punto de vista de la razón, el siglo XIX lo hará principalmente a partir de la historia, que viene a constituirse como ciencia en un clima de gran confianza en sí misma. Pero la joven disciplina histórica no se ha enfrentado todavía con la complejidad de los problemas planteados por la distancia histórica y la precomprensión que afecta al historiador; mantiene la ilusión del historicismo, para el cual el conocimiento acumulado de los hechos en su positividad permite alcanzar la verdad tal como fue.

Así es como se esboza el gran movimiento de investigación sobre la vida de Jesús (*Leben-Jesu-Forschung*) que va desde Reimarus (1788) hasta Wrede (1904), según A. Schweitzer, durante el cual muchos autores, levantando acta de la divergencia entre la imagen de Jesús que nos dan los evangelios y la del Cristo predicado por la Iglesia, pretendían encontrar su verdadero rostro con ayuda de la ciencia histórico-crítica. Dos vidas de Jesús alcanzaron un eco particular. En Alemania, David Fridrich Strauss dividió los relatos evangélicos en «resto histórico» (en el que hay que descartar sistemáticamente todo lo que es no solamente «maravilloso», sino incluso «improbable») y el «mito», portador a su vez de verdades eternas, es decir, de «la idea absoluta del hombre que es innata a la razón humana» y, por tanto, capaz de una reinterpretación en el sentido de una religión de la humanidad. En Francia, Ernest Renan presenta el retrato sentimental del manso rabí, que predica su sueño en la sonriente Galilea, opuesto al sombrío doctrinario que llega a la exaltación en la austeridad de Judea. En su interpretación de este «hombre incomparable», la psicología y el sentimiento tienen una parte importante. En su pluma Jesús se convierte en un predicador liberal.

A comienzos del siglo XX, Harnack[138] establece una oposición entre el mensaje claro y sencillo de Jesús y el dogma cristiano, acusado de ser una construcción de la metafísica griega. Invoca a Jesús contra Cristo y acusa a Pablo de haber recubierto con su cristología la humanidad de Jesús. Es el primero en subrayar la distancia entre el *Jesús que predica* (un amor universal, sin doctrina)

137. X. TILLIETTE, *El Cristo de los filósofos*, o.c., 29.
138. Cf. A. VON HARNACK, *L'essence du christianisme* (1900), Fischbacher, Paris 1907.

y el *Jesús predicado* (con todo el peso de los dogmas, con la pretensión de ortodoxia y las consiguientes divisiones).

«No hay nada tan negativo como los resultados de la investigación liberal sobre la vida de Jesús»: tal es el severo balance hecho por Albert Schweitzer en 1906 en su libro dedicado a la investigación sobre la vida de Jesús. Jamás ha existido un Jesús semejante: es una figura construida por el racionalismo y el liberalismo so capa de ciencia histórica. Esta imagen se ha desvanecido ella misma a la luz de los verdaderos problemas históricos. Más recientemente, G. Bornkamm ha llamado al libro de A. Schweitzer una «oración fúnebre». Y hace suya la conclusión del mismo en sus puntos esenciales:

> «Ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús [...].
> ¿Por qué han fracasado esos intentos? ¿Es solamente porque nos hemos dado cuenta de que cada autor, sin quererlo, había proyectado la mentalidad de su época en el retrato de Jesús que él ofrece y que por tanto no nos podemos fiar de él? De hecho, las imágenes siempre diversas que ofrecen las innumerables *Vidas de Jesús* no son muy alentadoras; a través de ellas nos encontramos a veces con un maestro del siglo de las Luces, al corriente sobre las cosas de Dios, la virtud y la inmortalidad, a veces con un genio religioso del romanticismo, a veces con un moralista kantiano, a veces con un campeón de las ideas sociales»[139].

Este fracaso de las vidas de Jesús recuerda ante todo que los testimonios evangélicos, por su naturaleza y por la intención que encierran –la de ser un testimonio de la historia en la fe–, no permiten escribir una biografía de Jesús en el sentido moderno de la palabra. El «Jesús histórico» restituido por la ciencia moderna permanece por tanto infinitamente más por debajo de lo que fue el «Jesús de la historia». Esto no quiere decir que no dispongamos de ciertas bases firmes, relativas no solamente a la existencia de Jesús, sino incluso a algunos rasgos importantes de su personalidad. Este fracaso nos dice también que no es posible estudiar a Jesús sin una precomprensión. Es ilusorio oponer una visión objetiva y desprovista de «prejuicios» a una visión marcada por el *a priori* dogmático. El verdadero problema está en saber cuál es la mejor precomprensión para comprender de verdad la historia de Jesús.

Lo cierto es que los comienzos del siglo XX heredaron la problemática de la distancia entre el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe*, que supone un tremendo conflicto. Será tarea de la exégesis y del movimiento teológico contemporáneo trabajar por su reconciliación.

Vaticano II: Cristo, verdad del hombre

Como los concilios occidentales en su conjunto, y particularmente los concilios de Trento y el Vaticano I, el concilio Vaticano II no es un concilio formalmente cristológico, aunque en su discurso eclesiológico se perfila el horizonte de una cristología, más bíblica y patrística que escolástica. Por otra parte, la referencia cristológica es particularmente explícita en la manera como la primera parte

139. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1983, 13-14.

de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes,* sobre «la Iglesia en el mundo contemporáneo», presenta un resumen de antropología cristiana:

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. Rom 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»[140].

El concilio vuelve a las perspectivas de Ireneo y de Tertuliano, para quienes Cristo está en el centro de la intención creadora de Dios. En la unicidad de su persona encarnada, él es para el hombre a la vez la revelación del hombre y la revelación de Dios. En Cristo, se revela y se realiza al mismo tiempo la vocación del hombre. En él, la unión de Dios y del hombre se manifiesta de manera ejemplar. En él, la naturaleza humana «ha sido asumida, no absorbida», según la enseñanza de los concilios II y III de Constantinopla. Esta verdad del hombre se expresa en términos de existencia a través del itinerario humano de Jesús:

«El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado»[141].

No solamente manifiesta de ese modo el misterio de cada hombre, sino que asume por eso mismo una solidaridad social con la comunidad de los hombres y por tanto con cada uno de los seres humanos:

«Esta índole comunitaria [de la existencia humana] se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra»[142].

Esta solidaridad plenamente asumida con la humanidad tiene como objetivo proporcionarle a ésta una solidaridad nueva con Dios, elevándola hacia él. Si la encarnación establece un nuevo vínculo entre Dios y el hombre, ese vínculo, realizado ya por parte de Cristo, tiene que hacerse efectivo por parte del hombre. La encarnación, al renovar la imagen de Dios en el hombre, está ordenada a la comunión del hombre con Dios. A lo largo de toda su existencia en la tierra, Cristo enseñó y vivió la comunión absoluta con Dios y con los hombres. En nombre de esta comunión es como dio el testimonio de su vida, haciendo de su muerte un acto de reconciliación:

140. *Gaudium et Spes* 22,1.
141. *Ib.* 22,2.
142. *Ib.* 32,2.

Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo que es la Iglesia»[143].

El concilio presenta finalmente a Cristo como el Alfa y la Omega, que recapitula en sí todas las cosas, dentro de una visión muy similar a la de Ireneo:

«El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó, para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, dentro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Ef 1,10)»[144].

La originalidad de este discurso cristológico consiste en que se vuelve concretamente y de forma deliberada hacia el hombre y hacia los hombres, considerándolos en el devenir de su historia y del cumplimiento progresivo de su vocación, a fin de fundamentar en Cristo su dignidad. Ésta es la visión cristiana del hombre y la fuente del humanismo cristiano.

El movimiento cristológico contemporáneo

Hoy se está generalmente de acuerdo en situar el punto de partida del movimiento cristológico contemporáneo en 1951, es decir, en el momento del décimoquinto centenario de la definición de Calcedonia, cuya celebración dio lugar a una serie de nuevas investigaciones[145]. En el horizonte de este movimiento hay que situar, por una parte, a la obra de R. Bultmann en el mundo protestante, y por otra, a la de K. Rahner en el mundo católico. R. Bultmann inscribe su reflexión en la problemática del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, pero en línea opuesta a la teología liberal del siglo XIX: por razones a la vez exegéticas y teológicas opina que no se puede saber casi nada sobre Jesús, a no ser que existió, que murió en la cruz y que está en el origen del cristianismo. Pero este pesimismo exegético carece de importancia para él, ya que la historia no tiene nada que ver en materia de fe. Lo que importa no es el Cristo según la carne (cf. 2 Cor 5,16), sino Jesucristo, el Cristo predicado que es el Señor y cuya Palabra me interpela en el hoy de mi existencia. El problema dogmática planteado por Bultmann se deriva de la separación entre el *hecho* y el *sentido*. El exegeta luterano intenta conservar el sentido del misterio cristiano, tomando la mayor distancia posible respecto al hecho que intenta desmitologizar. Sabido es que algunos de sus alumnos, particularmente E. Käsemann y G. Bornkamm, se apartaron de las conclusiones de su maestro, tanto en el plano de la historia –es posible alcanzar cierto número de datos históricos firmes sobre Jesús —como en el plano de la fe—. Si las comunidades primitivas dieron tanta importancia a los relatos del itinerario

143. *Ib.* 32,4.
144. *Ib.* 45,2.
145. Cf. en particular la gran obra en 3 vols. publicada bajo la dirección de A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, *o.c*, 393.

del Jesús terreno, sobre todo al de su muerte en la cruz y después a su resurrección, esto significa que la historia de Jesús es constitutiva de la fe.

Por su parte, K. Rahner propuso en 1954 todo un programa para la renovación de la cristología, en una contribución que pronto alcanzó gran notoriedad[146]. Relanzaba en ella los temas principales que han sido objeto de investigación durante varios decenios: la relación de la cristología clásica con el testimonio bíblico; la necesidad de completar la cristología ontológica con una cristología existencial; un interrogante planteado sobre la definición de Calcedonia, considerada más como un comienzo que como un fin; la necesidad que hoy tenemos de una cristología transcendental, es decir, de una deducción de las condiciones de posibilidad en el hombre de la credibilidad de Cristo. Más tarde, ofrecerá él mismo una cristología desarrollada en un horizonte antropológico y concederá un amplio espacio a la cristología transcendental.

Desde entonces, la mayor parte de los teólogos contemporáneos, católicos y protestantes, nos han ofrecido una obra de cristología[147]. Como en el marco de este estudio dedicado al dogma propiamente dicho es imposible estudiar a cada uno de estos autores y sus considerables trabajos, me contentaré con aludir a las principales preocupaciones de esta investigación, sin olvidar por ello la originalidad de cada autor. Atenderé especialmente al interés doctrinal de este movimiento, pero sin pretender dar un juicio sobre la variedad de los resultados obtenidos.

La primera característica de este movimiento reside en la preocupación por la verificación. La cristología contemporánea no puede ya construirse sobre el fundamento de la confesión de fe y de las definiciones conciliares, simplemente consideradas como adquiridas; tiene que fundamentar a su vez esta confesión en la historia y en el destino de Jesús (W. Pannenberg., W. Kasper) y mostrar que Dios se reveló en aquel hombre. En términos clásicos, los datos de la teología fundamental no funcionan ya como un simple preliminar, sino que se integran en la cristología dogmática.

La segunda preocupación, solidaria de la primera, tiene que ver con la consideración del movimiento de la cristología. Al teólogo le interesa igualmente el problema del acceso a la cristología. Mientras que la cristología clásica partía inmediatamente de la encarnación, la teología contemporánea, fiel en esto al Nuevo Testamento, concede la prioridad a la «cristología desde abajo» o ascendente, es decir, a la consideración del hombre Jesús, reconocido como Señor y Cristo, por su comportamiento prepascual y luego en virtud de su resurrección. La «cristología desde arriba» o ascendente viene a tomar su relevo, en un segundo tiempo, inspirándose en los textos paulinos y joánicos que presentan al Hijo o al Verbo enviado por Dios para hacerse carne. Para algunos, la cristología desde abajo tiene ante todo un sentido pedagógico, como primer momento de un discurso cristológico. Para otros, constituye un esfuerzo de interpretación de la identidad última de Jesús a partir de su historia y de su humanidad (W. Pannenberg, J. Moingt). Pero su proyecto intenta revestirse de un sentido ontológico y llevar hasta el fon-

146. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1961, 169-222 (El original alemán es de 1954).

147. Se encontrará fácilmente la bibliografía, por ejemplo, en J. Moingt, *El hombre que venía de Dios, o.c.*, vol. II, 313-324.

do la expresión de la identidad divina de Jesús. Mientras que la cristología clásica se preocupaba sobre todo de probar al «verdadero» Dios en Jesús, la preocupación principal es ahora la de dar cuenta del «verdadero hombre» de manera concreta, para afirmar a partir de él la identidad divina de Jesús.

Igualmente, el movimiento contemporáneo lleva a cabo un retorno masivo a la Escritura (característico especialmente en E. Schillebeeckx). No acepta ya arrinconarse en el análisis de los documentos conciliares y teológicos. La cristología desplaza así su centro de gravedad de la encarnación al misterio pascual. Tiene en cuenta la historia de Jesús y articula la relación entre la historia y la fe a la luz de la correspondencia entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado, al tener que mantenerse escrupulosamente la identidad concreta de los dos (W. Thüsing). Concede todo su peso a los relatos tal como se presentan con los efectos de sentido que les son propios. Lee la revelación del misterio trinitario en la cruz de Jesús (H. Urs von Balthasar, J. Moltmann). Respeta el desnivel que existe entre la cristología indirecta o implícita, que se desprende de las palabras, acciones y comportamientos del Jesús prepascual, y la cristología directa y explícita, que atribuye a Jesús la serie de los elevados títulos divinos de Cristo, Señor e Hijo de Dios.

Correlativamente, ha cambiado la actitud frente a las definiciones conciliares, particularmente entre los teólogos católicos. Se las considera como resultados de coyuntura histórica y se las restituye a su contexto polémico y cultural. Su condicionamiento histórico manifiesta sus límites y abre a una mirada crítica. Esto no quiere decir que se niegue su «momento» de verdad, sino que se sitúa con más precisión. Los textos conciliares pierden de este modo el papel de textos fundadores y de premisas mayores de razonamiento, que injustamente les había atribuido por largo tiempo la teología clásica, siendo así que esta función corresponde solamente en toda justicia a los textos de la Escritura. Pero recobran el papel de textos reguladores, esto es, de actos de interpretación eclesial de la Escritura, papel que fue siempre el que les reconoció la tradición[148].

2. La soteriología en el segundo milenio

Los autores y los textos: Anselmo de Cantorbery, *¿Por qué Dios se hizo hombre,* en *Obras* I, ed. J. Alameda, BAC, Madrid 1952 736-891; *Carta sobre la encarnación del Verbo: Ib.* 680-735.

Indicaciones bibliográficas: J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge,* Vrin, Paris 1934. – L. Richard, *Le Mystère de la rédemption,* Desclée, Tournai 11959. – B. Catão, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ,* Aubier, Paris 1965. – B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador* t. I-II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1993.

148. Sobre estas cuestiones cf. B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcédoine*: RSR 65 (11977) 45-80.

El giro emprendido por san Anselmo

Fue indiscutiblemente san Anselmo de Cantorbery (1033-1109) el que, con su doctrina de la satisfacción, asentó las bases de la soteriología occidental del segundo milenio. Si es justo no atribuirle a él las exageraciones y degradaciones a que daría lugar a continuación su teología, hay que reconocer que fue el primero en plantear el problema de la salvación en términos de una justicia que tiene que pagar el hombre a Dios para satisfacer por sus pecados. Su obra, *¿Por qué Dios se hizo hombre? (Cur Deus homo?)*, ejerció una inmensa influencia, ya que la pregunta de Anselmo correspondía a la exigencia de inteligibilidad que se abría paso en su época, exigencia que no se quedaba ya satisfecha con el discurso anterior.

En efecto, Anselmo intenta enfrentarse con una cuestión nueva, surgida de la racionalidad humana de su tiempo: ¿en nombre de qué se puede justificar o afirmar como necesaria la economía de salvación que condujo al Hijo de Dios al suplicio de la cruz? ¿Acaso dicha economía no parece odiosa e indigna de Dios? Así pues, la razón insiste y desea comprender más. Sin embargo, Anselmo tomará como punto de partida la explicación clásica que le venía de los Padres y que interpretaba la redención como un combate victorioso de Cristo con el demonio, combate que permite al hombre vencer a su vez al que le había vencido en los orígenes. El acento es aquí plenamente el de san Ireneo. La mediación descendente de Cristo es por tanto un presupuesto que subyace a toda la reflexión de Anselmo.

Pero este discurso provoca inmediatamente preguntas y objeciones. ¿Por qué ha escogido Dios un medio tan difícil, teniendo a su alcance medios más fáciles? En efecto, bastaba la voluntad omnipotente para la salvación del hombre y el perdón de sus pecados. Las humillaciones del Hijo contradicen a la razón. Más aún, ¿por qué el Padre infligió sufrimientos mortales a su querido Hijo?

> «¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecados al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?»[149].

> «Parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o pueda perdonar al culpable más que con esa muerte»[150].

Es muy interesante recoger semejantes objeciones en la pluma de Anselmo. La respuesta no es ambigua, ni mucho menos: respeta el papel que corresponde a cada una de las tres partes en la pasión de Cristo. El Padre y el Hijo actuaron de común acuerdo por amor a los hombres. Fue la injusticia de éstos la que llevó a Cristo a la muerte, muerte que éste aceptó para perseverar en la justicia. El Padre quiso que su Hijo soportara la muerte, plenamente de acuerdo con él, «aunque no desease su tormento»[151]. Pero hay más: el perdón de Dios no puede bastar para la salvación de los hombres, si no hay algo en ellos que responda a este perdón. Anselmo es consciente de que, por el mismo honor de los hombres, el perdón lle-

149. ANSELMO, *Cur Deus homo?* I,8, en *Obras* I, trad. J. Alameda, BAC, Madrid 1952, 761.
150. *Ib.* I,10: *o.c.*, 773.
151. *Ib.* I,10: *o.c.*, 771.

va siempre consigo una exigencia de reparación. Sobre esta necesidad construirá todo su argumento, que se desarrolla en cuatro tiempos.

El argumento soteriológico de Anselmo

1º tiempo. – *«Es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena»*[152]. El pecado es analizado por Anselmo según la categoría del honor ofendido, violado o robado, lo cual lo relaciona con la noción jurídica del robo. La reparación exige, por tanto, no sólo una restitución completa, sino un *plus* de compensación por el daño recibido:

> «El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo y le deshonra; y esto es precisamente el pecado. Y mientras no devuelve lo que ha quitado, permanece en la culpa. Ni basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó»[153].

Anselmo incluso se sirve, a propósito de ese *plus*, de la imagen del *«pretium doloris»*. El análisis reposa por tanto en una transferencia analógica del orden de la justicia en nuestro mundo, al orden que tiene que establecerse entre Dios y los hombres. El retorno a este orden de justicia supone que Dios tiene que recibir una satisfacción del pecador, o que el pecador tiene que ser castigado.

Toda la argumentación se apoya en una cierta idea de la grandeza de Dios, que no puede dejarse llevar por una misericordia que lo pudiera convertir en cómplice de la injusticia. Dios no puede querer más que lo que es justo y bello. No puede soportar ninguna deformidad en sus designios, de la misma manera que un hombre rico no puede guardar una perla manchada en su tesoro.

El término de satisfacción procede del derecho romano. No expresaba el pago total de una deuda, sino el hecho de «hacer bastante» (*satis facere*), el hecho de hacer lo que uno pudiera para quedar libre. De este modo la satisfacción equivalía al pago de una deuda. Tertuliano, jurista de formación, hizo que entrase este término en el vocabulario teológico aplicándolo a la conducta penitencial del pecador que «satisface» por su pecado, esto es, que da señales fidedignas de una conversión reparadora auténtica. Al final de su penitencia, la Iglesia reconcilia al pecador que «ha hecho bastante». San Ambrosio fue el primero en emplear este término a propósito de Cristo en la cruz[154]. Esta palabra se encuentra en la liturgia a propósito de la intercesión de los santos y también, raras veces, a propósito del sacrificio eucarístico[155]. Este empleo desaparecerá hasta que lo renueve Anselmo.

2º tiempo. – El *hombre pecador se encuentra en la imposibilidad radical de satisfacer.* En efecto, todas las buenas obras y todas las penitencias que el hombre puede cumplir, se las debe ya a Dios, aun cuando no hubiera pecado. No le queda nada que dar por el pecado. Por otro lado, aun cuando no hubiera sido así, ninguna satisfacción sería proporcionada al contravalor infinito que tiene el más

152. *Ib.* I,15: *o.c.*, 785.
153. *Ib.* I,11: *o.c.*, 775.
154. Ambrosio de Milán, *Comm. in Ps. XXXVII*, 53: *PL* 14, 1036c.
155. Cf. J. Rivière, *Sur les premières applications du terme «satisfactio» à l'oeuvre du Christ*: BLE 25 (1924) 285-297 y 353-369.

pequeño pecado a los ojos de la majestad infinita de Dios. La lógica de una reparación cuantitativa choca con la desproporción radical que existe entre el hombre y el Dios mayor que todo. Igualmente, esclavo del pecado, el hombre se parece a uno que hubiera caído por su culpa en una fosa profunda, sin poder subir él solo. Anselmo recoge en su perspectiva de la satisfacción el dato doctrinal que le presentaba la enseñanza anterior: el hombre caído en el pecado no puede recobrar la salvación por sus propias fuerzas.

3º tiempo. – *La satisfacción es necesaria para que se cumpla el designio de Dios sobre el hombre.* La satisfacción no es solamente necesaria desde el punto de vista del hombre que hay que salvar, sino también desde el punto de vista de la gloria de Dios que no puede aceptar haber creado al hombre «en vano» y ver cómo su designio acaba en un fracaso total. Esta necesidad no es una constricción que pese arbitrariamente sobre Dios; es idéntica a la gratuidad misma de su designio, un designio lleno de amor y de gracia.

4º tiempo. – *Sólo un Dios hombre puede cumplir la satisfacción que salve al hombre.* Se conjugan ahora todos los términos del problema. Por un lado, ningún hombre puede satisfacer y, sin embargo, al hombre es a quien le toca satisfacer. Por otro, sólo Dios es capaz de llevar a cabo una satisfacción digna de Dios; pero no serviría de nada que Dios satisfaciera en lugar del hombre. Por tanto, la solución que se impone es la siguiente:

> «Si es necesario [...] que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios»[156].

Así pues, Anselmo concluye su razonamiento afirmando la necesidad de la encarnación de Cristo. Éste había quedado deliberadamente marginado al comienzo de la obra, como si no hubiera pasado nada con él[157]. El movimiento del pensamiento vuelve a descubrir la coherencia de los datos de la cristología tradicional que dejaba un sitio tan grande al argumento soteriológico. Desde esta nueva forma de exigencia soteriológica que es la satisfacción, Anselmo se remonta a la necesidad de las dos naturalezas y de la única persona de Cristo, en una perspectiva muy calcedoniana. Por otra parte, Cristo, sin pecado, no está sometido a la ley de la muerte, pero puede morir, si él lo quiere, con plena aceptación de lo que hace. De esta doble situación es de donde nace su capacidad de satisfacer: por un lado, puede ofrecer a Dios «algo mayor que todo lo que no sea Dios»; por otro, puede hacerlo «no como una cosa exigida o debida»[158].

Anselmo ve también una correspondencia antitética de justicia entre la facilidad del pecado de Adán y la «dureza» de la satisfacción cumplida por Cristo. Tanto en un caso como en el otro, estamos ante un absoluto: absoluto del mal en la facilidad y absoluto del bien en la dificultad. Es una manera de dar cuenta del sufrimiento necesario de Cristo, cuyo amor es más fuerte que la muchedumbre de

156. ANSELMO, *Cur Deus homo* II,6: *o.c.*, 835.
157. *Ib.*, Prólogo: *o. c.*, 743.
158. *Ib.* II,11: *o. c.*, 849.

los pecados. Anselmo puede concluir con un acento de «satisfacción» personal: «Es evidente, por tanto, que Cristo, al que creemos Dios y hombre, ha muerto por causa de nosotros»[159].

Un juicio crítico de la doctrina de Anselmo

La argumentación de Anselmo merece algunas reflexiones críticas, tanto para justificar al autor de acusaciones anacrónicas, como para mostrar lo que sigue siendo ambiguo en su exposición. Positivamente, la argumentación de Anselmo se inscribe en la perspectiva de un Dios «siempre mayor» que la razón humana. La lógica de la igualdad, de la exacta proporción entre la falta y la reparación se integra siempre en una lógica del *plus*, es decir, en una desproporción absoluta, ya que el que está en cuestión es Dios. Así, las «razones necesarias» se reducen a razones «de alta conveniencia», si uno se hace de Dios una idea que esté por encima de todo ídolo. Por otra parte, Anselmo se sitúa al lado de lo que Dios tiene que hacer, obligado ante sí mismo, para que sea respetado su honor, es decir, su gloria en el sentido bíblico de la palabra, y para que se asegure la salvación del hombre. Así pues, su teología parte del movimiento descendente por el que Dios da al hombre en Cristo el medio de satisfacer. Por tanto, sería injusto atribuirle la lógica del «pacto sacrificial» y de la exigencia de una justicia vindicativa. Por otro lado, falta en su obra el término de expiación, así como el de sacrificio. No habla de rescate, sino de «reparación» y de «restauración» del hombre.

Pero además, en Anselmo, la coincidencia transcendente de los contrarios se verifica a propósito de la misericordia y de la justicia. Una lectura superficial puede hacer pensar que el autor las opone entre sí. Este contrasentido fatal dará origen a la idea de que la satisfacción de la justicia divina es un paso previo para el ejercicio de su misericordia. No hay nada de eso en el arzobispo de Cantorbery: la misma misericordia, para ser digna de Dios, incluye la justicia, a la que supera sin duda, pero atravesando por ella. Toda su obra se inscribe en una inclusión que va de la misericordia a la misericordia[160]. Por eso toda la lógica anselmiana de la necesidad de la muerte de Jesús se sitúa en el corazón de un orden de gratuidad.

Si esto es así, ¿por qué el *Cur Deus homo* ha dado lugar a una serie de interpretaciones corrientes que, hasta los tiempos modernos, han transmitido la idea del «pacto sacrificial», en el que Dios exige de manera directa y vengadora la muerte de su Hijo para satisfacer a su propia justicia? La respuesta a esta cuestión se debe a una ambigüedad del texto que, según M. Corbin[161] permite tanto una lectura perversa como una lectura recta. Hay un movimiento de «conversión continua» que atraviesa la progresión del pensamiento, por medio del juego del diálogo, de las objeciones y respuestas, movimiento que debe ser compartido por el lector. Quizás ni siquiera el mismo Anselmo terminó de hacer la conversión de sus razones en este diálogo de búsqueda constante.

159. *Ib.* II,15: *o. c.*, 859.
160. *Ib.* I,3 y II,20. Véanse sobre los puntos señalados las reflexiones de M. Corbin en la introducción a la edición francesa, Cerf, Paris 1988, 15-163.
161. Cf. *Ib.* 36.

Anselmo interpreta el pecado del hombre según la categoría del honor divino ofendido y robado. Dios es un señor que ejerce un dominio y una posesión sobre todas las cosas. Se advierte aquí un antropomorfismo cultural, inspirado en las relaciones feudales y en el derecho de la época. La importancia teológica que se da a la satisfacción va ligada a la entrada en escena del honor medieval. Este préstamo es un hecho de inculturación que no tiene nada de reprensible en sí mismo. ¿Pero ha purificado Anselmo suficientemente este mundo de representaciones según la vía negativa y según la vía de eminencia que valen para todo el discurso sobre Dios? Sus consideraciones jurídicas se basan en un concepto de la justicia de Dios que no es el de la Biblia. Conceden un sitio importante al tema del intercambio, entendido en un orden de justicia conmutativa. Es principalmente a partir de ellas como se deduce la incapacidad del hombre para satisfacer. Por tanto, no es extraño que a lo largo de una lectura, que se irá banalizando a través de los siglos, las ideas de proporción cuantitativa y de necesidad se hayan mantenido con más fuerza que las de desproporción cualitativa y de gratuidad. Por eso se ha podido hablar humorísticamente a propósito de esta obra de «teología para contables».

Por algunos aspectos de su discurso, Anselmo nos pone en el camino de la «compensación exacta» que más tarde tomará el valor de una premisa absoluta y hará olvidar la prioridad de la mediación descendente, para quedarse tan sólo con el aspecto satisfactorio de la mediación ascendente. Del mismo modo, insiste demasiado en el orden de la justicia que exige la muerte de Cristo, como si no bastara la vida de Cristo para nuestra salvación y fuera preciso llegar hasta su muerte. No cabe duda de que Anselmo ofrece motivos para que lo leamos rectamente. Pero también es cierto que hace terriblemente tentadora la lectura inadecuada. Esta tremenda ambigüedad, que corre el peligro de dar paso a una interpretación del pacto sacrificial, se ve alimentada por algunos textos, raros sin duda, pero preocupantes, por ejemplo cuando habla de la proporción antitética entre el placer del pecado y el sufrimiento de la satisfacción, evocada anteriormente. La idea de satisfacción se roza entonces peligrosamente con la del castigo. También en su consideración de la muerte de Cristo mantiene Anselmo un silencio extraño sobre la resurrección, que deja en el ánimo la impresión de ser exterior al movimiento de su soteriología. Por tanto, no hemos de extrañarnos demasiado de la lenta derivación a la que dará lugar el pensamiento de Anselmo hasta los tiempos modernos.

Santo Tomás: de la redención a la satisfacción

La influencia de la doctrina anselmiana empezará a ejercerse primero lentamente y luego de forma más decidida a partir del siglo XII, entre los teólogos escolásticos[162]. A algunos les chocó el aspecto demasiado absoluto de la «necesidad» que invocaba el argumento de Anselmo y prefirieron hablar de «alta conveniencia» (Alberto Magno). Otros hicieron intervenir un decreto divino, esbozando así una derivación jurídica de la teología de la salvación (Guillermo de Auxerre). Abelardo († 1142) se planteó por su parte algunas cuestiones muy pa-

162. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du Moyen-Age*, *o.c.*, que describe la penetración del pensamiento de Anselmo en los autores medievales, 153-169, 214-221, 402-426.

recidas a las de Anselmo, pero dándoles una respuesta totalmente distinta. Niega que Dios pueda exigir una satisfacción ofrecida por un inocente, a costa de un crimen más grave que la desobediencia de Adán. Semejante exigencia sería a la vez inútil, injusta y cruel. Abelardo no retiene en la pasión de Cristo más que la revelación del amor de Dios, cuyo ejemplo provoca en compensación el nuestro. Esta idea, muy acertada en sí misma, excluye en él todos los demás aspectos y ha hecho que se le considere como un precursor de la teología liberal de los tiempos modernos. San Bernardo combate vigorosamente a Abelardo, poniendo en primer plano a la doctrina de la satisfacción. Está claro que en adelante el centro de gravedad de la doctrina se organiza en torno a esta idea.

Santo Tomás toma, a su vez, distancias respecto a Anselmo y respecto a Abelardo. Su preocupación por la síntesis le hará tener en cuenta la multiplicidad de los datos recibidos. Sin embargo, destacará la idea de la satisfacción, para dar cuenta del valor salvífico de la pasión de Cristo. Si la satisfacción no conoce en él la preponderancia que tendrá en la teología posterior, está ya marcada de ciertas ambigüedades. Su soteriología, rica y compleja, no acaba de estar totalmente unificada.

Es verdad que su pensamiento integra el conjunto de las categorías transmitidas por la Tradición y concede un amplio espacio al movimiento descendente de la redención. Le gustan las expresiones de «reparación del género humano» o «reparación de la naturaleza humana». «Reparar» quiere decir en él «restaurar», «levantar de nuevo», «volver a poner en estado de plena humanidad». Se trata de la reparación del hombre mismo, y no de la reparación de la ofensa hecha contra Dios. Utiliza el vocabulario de la «liberación» del género humano[163]. Atribuye a la resurrección una doble causalidad, eficiente y ejemplar[164].

Sin embargo, esta reparación y esta liberación del hombre no pueden realizarse sin que éste reciba la manera de convertirse a Dios. La liberación del pecado no puede ser más que penitente y la satisfacción es la expresión concreta de esta penitencia. Al asumir nuestra condición humana, Cristo tomó sobre sí la condición del penitente; se comprometió por el camino de la satisfacción:

> «Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano y Dios no estaba obligado a hacerlo; convenía, pues, que Jesucristo fuese Dios y hombre a la vez»[165].

Se reconoce el argumento de Anselmo, pero integrado en una perspectiva más amplia y considerado como una razón de conveniencia. En su exposición de la pasión de Cristo, la satisfacción ocupa un gran relieve: interviene en segundo lugar, después del mérito, y recoge en su seno al sacrificio e incluso a la redención.

La satisfacción es un acto de la virtud de la justicia y la penitencia es una forma especial de ella. Reviste, por tanto, un aspecto penal. Puesto que está ordenada al restablecimiento de la justicia, la satisfacción comporta una *recompensatio* por la ofensa hecha (término que suele traducirse por «compensación»). Ésta es

163. Cf. *S. Th.* III, q. 46, a. 1.2.3.
164. Cf. *Ib*, q. 56, a. 2.
165. *Ib.* q.1, a. 2 corp.: trad. en *Suma teológica* XI, BAC, Madrid 1960, 75.

en el doctor angélico más ontológica que jurídica. No encierra la idea de que la reparación sea un paso previo para la misericordia de Dios.

Pero la satisfacción tiene que ser exigida por el amor. «La ofensa no se borra sino por amor»[166]. Es la caridad la que cubre todos los pecados. La fuerza del amor que anima al pecador arrepentido puede incluso bastar por sí sola y hacer inútil cualquier otro acto de satisfacción[167]. En el caso de Cristo, la fuerza de la caridad de aquel que soportó voluntariamente la muerte es lo que hizo que se llevara a cabo una obra satisfactoria supereminente:

> «Cristo, padeciendo por caridad y obediencia, prestó a Dios un sacrificio mayor que el exigido para la recompensación de todas las ofensas del género humano: 1º, por la grandeza de la caridad con que padecía; 2º, por la dignidad de la vida que en satisfacción entregaba, que era la vida del Dios hombre; 3º, por la generalidad de la pasión y la grandeza del dolor que sufrió, según queda arriba declarado. De manera que la pasión de Cristo no sólo fue suficiente, mas sobreabundante satisfacción por los pecados del género humano»[168].

Así pues, el orden del amor hace explotar la noción de compensación . La tensión entre la justicia y el amor se resuelve del lado del amor. ¿Qué ocurre con la tensión entre la justicia y la misericordia?

> «La liberación del hombre por la pasión de Cristo convenía tanto a la misericordia de Dios como a su justicia. A la justicia, porque mediante la pasión satisfizo por el pecado del género humano y así fue el hombre liberado por la justicia de Cristo. Convenía también a la misericordia porque, no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo el pecado de toda la naturaleza [...], le dio Dios a su Hijo que satisfaciese [...]. Y ésta fue mayor misericordia que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción alguna»[169].

Esta mayor misericordia no impide que «si (Dios) quisiera sin satisfacción alguna liberar al hombre del pecado, no hubiera obrado contra justicia»[170]. La justicia no es una ley de hierro que se imponga a Dios. Por tanto, no hay ninguna «necesidad» a priori, ni por parte de Dios ni por parte del hombre, de que la redención pase por la pasión de Cristo. Es obra del designio de Dios, más «conveniente» por varias razones, la primera de las cuales es que el hombre conozca mejor el amor con que Dios lo ama.

La doctrina de santo Tomás sobre la satisfacción está llena, por tanto, de matices y concede toda su importancia a la prioridad del amor. Sin embargo es un testigo inquietante de la inversión de la categoría descendente de la redención en una perspectiva ascendente. Por el pecado, dice, el hombre ha caído bajo la esclavitud del diablo, pero además bajo otra esclavitud:

> «De dos maneras estaba el hombre obligado por el pecado: 1º por la servidumbre del pecado, pues [...] como el diablo venció al hombre induciéndole a pecar, quedó el hombre sometido a la servidumbre del diablo; 2º, por el reato de la pena con que el hombre queda obligado según la divina justicia[...].

166. *Suma contra los gentiles* III, 157: ed. J. M. Pla Castellano, BAC, Madrid 1953, 546.
167. Cf. *Ib.* III, 158, considerandum.
168. *S. Th.* III, q. 48, a. 2 corp.: *Suma Teológica* XII, BAC, Madrid 1955, 478.
169. *Ib.*, q. 46, a. 1, ad 3m: *o.c.*, 411-412.
170. *Ib.*, a. 2, ad 3m: *o.c.*, 414.

> Pues, como la pasión de Cristo fue satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado y por el reato de la pena del pecado del género humano, fue su pasión algo a modo de precio, por el cual quedamos libres de una y otra obligación [...]. Cristo satisfizo, no entregando dinero o cosa semejante, sino dando lo que es más, entregándose a sí mismo por nosotros. De este modo se dice que la pasión de Cristo es nuestra redención»[171].

Palpamos aquí la gran inversión que se da en la orientación de la soteriología: la categoría de redención, considerada siempre hasta entonces en el marco del movimiento de liberación del hombre realizado por Cristo, se asimila sutilmente a la categoría de satisfacción, con lo que comienza el movimiento ascendente: el hombre es cautivo de una deuda respecto a la justicia de Dios. La redención se exigía en justicia respecto a Dios, y no respecto al diablo: «no al diablo, sino a Dios, debía ser pagado el rescate»[172]. No solamente la categoría de satisfacción reduce a sí misma a las otras categorías soteriológicas, sino que además abre el camino, aunque con matices, a la idea del rescate que se paga a Dios. En todo caso, es el tema que desarrollará la teología posterior. Lo mismo que en san Anselmo, los teólogos de los tiempos modernos dejarán de captar la profundidad de una perspectiva compleja, y se quedarán con unos cuantos esquemas simplificadores. La autoridad del Doctor angélico les dará más peso todavía.

La satisfacción en el concilio de Trento

El tema de la satisfacción, aplicado a la soteriología, entró en el lenguaje propiamente dogmático en el concilio de Trento. En su sesión VI sobre la justificación[173] este concilio introduce la noción de satisfacción en el enunciado de la causa meritoria de la justificación:

> «(La causa meritoria es) su Unigénito muy amado nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos (cf. Rom 5,10), por la excesiva caridad con que nos amó (Ef 2,4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre»[174].

El concilio no da ninguna definición del término de satisfacción. Para comprender su sentido, hay que atender al movimiento de esta afirmación. Éste asocia el amor descendiente del Hijo por nosotros, que éramos todavía enemigos, con la ofrenda ascendente que este Hijo hace de sí mismo, en su pasión: por una parte «merece nuestra justificación» y, por otra, «satisface por nosotros a Dios». Por tanto, esta satisfacción no intenta aplacar la justicia de un Dios irritado, sino que es más bien obra del amor de Dios, que reconcilia consigo al hombre que se había hecho su «enemigo» por el pecado. También es interesante el vínculo entre la justificación y la satisfacción: el primer término evoca lo que va de Dios al hombre y el segundo lo que va del hombre a Dios. El segundo movimiento es una inversión del primero e inscribe la causa meritoria en la serie de causas que tie-

171. *Ib.*, q.48, a. 4, corp.: *o.c.*, 483.
172. *Ib.*, a. 4, ad 3m: *o.c.*, 485.
173. Que estudiaremos por sí misma en el tomo II de esta obra.
174. Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación* (1546), c. 7; *COD* II-2, 1371.

nen siempre a Dios por sujeto. Esta frase tan sobria no puede invocarse, por consiguiente, para apoyar ciertas teorías de los tiempos modernos en las que la satisfacción constituía un paso previo necesario para hablar de la benevolencia de Dios con el hombre.

El concilio emplea igualmente la categoría de mérito. El mérito va más allá del orden puramente jurídico: es asunto de recompensa, de estima y de honor. Los Padres latinos emplearon el término de mérito a partir del himno paulino de Flp 2,6-11, en donde la glorificación de Cristo, tras el relato de su abajamiento hasta la muerte en la cruz, es introducida por un «y por eso...». La escolástica medieval desarrolla una doctrina del mérito de Cristo en su pasión, a partir de Pedro Lombardo. Santo Tomás retiene esta categoría entre los modos de eficacia de la pasión: al ser Cabeza de la Iglesia. Cristo mereció por su pasión la salvación para todos los miembros de su cuerpo[175]. Ésta es la idea que recoge la afirmación conciliar. Esta noción de mérito no se ha sacado de consideraciones jurídicas, que volverían a introducir inevitablemente el esquema de la retribución. El mérito de Cristo se inscribe en una correspondencia de amor entre el Padre y el Hijo.

La idea acertada que ha de mantenerse de la satisfacción es la de reparación. Pertenece a la conciencia que se ha convertido de su mal, intentar una reparación de ese mal en cuanto le sea posible, aunque sea de forma costosa. Por eso la conversión se expresa como penitencia. Por amor y de forma gratuita Cristo tomó sobre sí, sufriendo por culpa de los hombres, la dimensión penitente del retorno del hombre a Dios. Llevó así el peso de nuestros pecados, no por la atribución de una responsabilidad jurídica, sino en el sentido muy real de que todos aquellos, de los que quería hacer su Cuerpo, hicieron que remontara hasta su Cabeza toda la violencia de su pecado. Al obrar así, Cristo llevó a cabo una penitencia doblemente reparadora: reparadora del hombre herido por el pecado y reparadora ante Dios, ya que toma la iniciativa del proceso que convierte y reconcilia al hombre con Dios.

Los tiempos modernos: de la sustitución a la satisfacción «vicaria»

Al final de la edad Media, en el siglo XVI y a lo largo de los tiempos modernos se fue degradando progresivamente la doctrina de la satisfacción, para ir dando paso cada vez más a la idea de justicia conmutativa e incluso vindicativa. La satisfacción se comprendió como una compensación lo más exacta posible del pecado cometido, mediante un castigo expiatorio. Este esquema, que a menudo apoyaba el funcionamiento de la justicia humana, se proyectó espontáneamente a las relaciones del hombre con Dios. Así pues, la compensación penal encierra la idea de que Dios tiene que «ser vengado» en sus derechos sobre el hombre e incluso que él mismo «se venga» infligiendo una pena a medida de la ofensa recibida. Mientras que la idea bíblica de expiación expresaba ante todo la intercesión en el acto de Cristo orando con todo su ser por sus hermanos, algunas teologías se empeñaron en fundamentar en la Escritura la idea de una venganza divina.

175. *S. Th.* III, q. 48, a. 1, corp.: *o.c.*, 476.

La teología de la salvación se aventuró entonces por el terreno de lo jurídico. La redención se llevó a cabo según la idea de un «pacto sacrificial», en donde el Padre exige de manera inmediata la prestación doliente de Jesús, a fin de compensar la gravedad infinita del pecado del hombre. La crítica contemporánea de R. Girard se refiere precisamente a estas teologías: el hombre acusa allí a Dios de ser vengador y violento, al atribuirle lo que su inconsciente pecador cree necesario[176].

Se produce así un fenómeno curioso de «desconversión» histórica de las categorías de la redención. Olvidándose de que la muerte de Jesús en la cruz es obra de los hombres pecadores, que no pudieron tolerar la santidad del Justo y lo exterminaron violentamente, los teólogos atribuyen a Dios Padre esta misma violencia, lo cual es una manera de cargar las culpas sobre él, dispuestos a hacer de los verdugos de Jesús el brazo secular de la justicia divina[177].

Ya los Reformadores del siglo XVI insistieron fuertemente en la cólera de Dios abatiéndose sobre Cristo, que sustituye a la persona de los pecadores. Lutero describe con una especie de lirismo a Jesús como el mayor pecador del mundo[178]. Se sentía fascinado por dos versículos del Nuevo Testamento: Gál 3,23 , que habla de Cristo, «haciéndose a sí mismo maldición por nosotros», y 2 Cor 5,21 en donde se dice que «se hizo pecado por nosotros». Calvino sigue esta línea, aunque con mayor sobriedad en la forma. A partir de entonces se abre una nueva categoría, que está llamada a un desarrollo considerable: la de sustitución.

Lutero, como acabamos de ver, es el testigo de la sustitución en la culpabilidad: Cristo se hace culpable de todos los pecados del mundo y muere como culpable de los mismos. De este modo el pecado es destruido en su muerte. Pero no hay que olvidar nunca el carácter «dialéctico» de la afirmación de un Cristo a la vez y paradójicamente inocente y pecador, así como la integración de esta visión en la perspectiva de la justificación por la fe. Esta teoría es la que recogerán varios teólogos católicos y, en el siglo XX, el teólogo ortodoxo ruso Sergio. Lutero habla igualmente de la sustitución de Cristo en la condenación y en el tormento del infierno.

Calvino considera sobre todo que Cristo nos sustituyó en la condenación: es ante el Padre el gran acusado en nuestro nombre. Recientemente K. Barth ha desarrollado con fuerza el tema del «juez juzgado en lugar nuestro».

Pero la tesis más corriente es la de la sustitución penal propiamente dicha, es decir, la de la sustitución en el castigo. La comparte también Calvino y la encontramos últimamente, de una forma más matizada y actualizada en el teólogo luterano W. Pannenberg. Es la que impregnó al pensamiento católico del siglo XVII, hasta la teología escolar de comienzos del XX. Tenemos ejemplos tremendos de ella en la oratoria del siglo XVII, por ejemplo en Bossuet:

> «Era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.

176. Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982.
177. Sobre este fenómeno de «desconversión» de las categorías, cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador* I, *o.c.*, 70-78.
178. M. LUTHER, *Comment. in Gal 3,13*, en *Oeuvres* XV, Labor et Fides, Genève 1969, 282.

En efecto, sólo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados sólo serán castigados débilmente [...]. Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y ya que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos; no dudemos de ello»[179].

Y también Bourdaloue:

«El Padre eterno, con una conducta tan adorable como rigurosa, olvidando que era su Hijo y considerándolo como su enemigo (perdonadme todas estas expresiones), se declaró perseguidor suyo, o mejor dicho, el jefe de sus perseguidores [...]. No bastaba la crueldad de los judíos para castigar a un hombre como éste, a un hombre cubierto de los crímenes de todo el género humano; era menester, dice san Ambrosio, que Dios se mezclara en ello, y es lo que la fe nos descubre sensiblemente [...].

Sí, cristianos, es Dios mismo y no el Consejo de los judíos el que entrega a Jesús [...]. Porque eras tú mismo, Señor, el que justamente cambiado en un Dios cruel, hacías sentir, no ya a tu siervo Job, sino a tu Hijo único, la pesadez de tu brazo. Hacía tiempo que esperabas esta víctima; había que reparar tu gloria y satisfacer tu justicia [...].

Golpea ahora, Señor, golpea: está dispuesto a recibir tus golpes; y sin considerar que es tu Cristo, no pongas ya los ojos en él más que para acordarte [...] de que, inmolándolo, satisfaréis ese odio con que odias el pecado»[180].

Esta enseñanza pasó a ser corriente en el siglo XIX[181]. Transmite la idea, ausente en los Padres y en los teólogos de la gran escolástica, de que la justicia tiene que preceder a la misericordia. La satisfacción es, por tanto, un paso previo para el perdón. En otras palabras, lo esencial de la redención no se juega entre la iniciativa de perdón de Dios y la conversión necesaria del hombre; se juega entre Dios y Dios, entre el Hijo que ofrece su prestación satisfactoria y el Padre que, por causa de ella, cambia de actitud y pasa de la cólera a la benevolencia.

Una presentación ingenua de estas ideas es la que se encuentra en un pequeño manual de comienzos de siglo, para el que las cosas son muy sencillas: la redención significa el rescate de un esclavo por medio de un pago. El pago tiene que hacerse al dueño del esclavo, que aquí es Dios y no el diablo. El diablo no interviene aquí más que como verdugo que inflige el castigo. El precio consiste en una «satisfacción igual a la ofensa», es decir, la satisfacción de un Dios-hombre. Dios quedará aplacado entonces y será propicio para con la humanidad. El autor[182] presenta simplemente esta argumentación como el contenido propio del dogma de la redención.

Esta teología de la sustitución merece por tanto algo más que reservas: tiene que ser considerada como una excrecencia morbosa de la teología, y no como un elemento del dogma. *La Comisión teológica internacional* ha pronunciado sobre

179. J. BOSSUET, *Carême des Minimes pour le vendredi saint, 36 mars 1660*, en *Oeuvres oratoires*, ed. Lebarq, DDB, Paris 1916, t. 3, 385.

180. BOURDALOUE, *Premier Sermon sur la Passion*, en *Oeuvres complètes*, Rousselot, Metz 1864, t. 4, 218-220.

181. Para los florilegios de estos textos, cf. PH. DE LA TRINITÉ, *La rédemption par le sang*, Fayard, Paris 1959, 16-28; B. Sesboüé, *o.c.*, 73-90.

182. E. HUGON, *Le mystère de la rédemption*, Téqui, Paris 1922, 9-14.

ella un juicio muy claro: «No se trata de pensar que Dios haya castigado o condenado a Cristo en lugar nuestro. Es ésta una teología erróneamente presentada por algunos autores, concretamente en la teología reformada»[183]. La Comisión podría haber hablado también de una enseñanza general extendida durante mucho tiempo, tanto en la teología católica como en la protestante.

La sustitución se ha proyectado a veces sobre los textos de la Escritura en nombre de una precomprensión cultural presente en el espíritu de los exegetas y de los teólogos. Pero los relatos de la pasión no contienen nada de esto. En cuanto a los dos versículos que desde Lutero hasta nuestros días se interpretaron casi constantemente en el sentido de una justicia vindicativa, se inscriben en la perspectiva del admirable intercambio salvífico. Gál 3,23 juega con la palabra «maldición»; Pablo razona a la manera de los judíos: Jesús es maldito ante la Ley, ya que fue colgado de un madero. No es maldito ante Pablo ni ante Dios. Su amor lo empujó hasta allá, hasta hacerse solidario de la maldición que pesaba sobre nosotros, a fin de comunicarnos la bendición de Abrahán (3,14). Del mismo modo, 2 Cor 5,21 no dice que Jesús se hiciera «pecador» a título personal: es «el que no conoció pecado». El intercambio que se produce en él es el de nuestro pecado y de su justicia. Lo que comunicamos a Cristo es el peso de todos los efectos del pecado, cuya viva imagen nos presenta él en la cruz. Es «hecho pecado» en el sentido en que la metonimia expresa el acto por el efecto. Pero lleva de este modo el pecado del mundo para quitarlo y para comunicarnos su justicia[184].

La idea de sustitución encierra sin embargo un elemento de verdad. Cristo llevó a cabo, a través de una muerte que no le era debida, una redención de la que nosotros éramos incapaces. En este sentido, actuó en lugar nuestro. Pero no para cumplir una pena. Vino a colocarse en el lugar en que estábamos nosotros, a fin de realizar, en nombre del vínculo de solidaridad que ha establecido con nosotros, lo que nos impedía hacer nuestra situación de pecadores. La expresión «en lugar nuestro» está dirigida por la expresión «en favor nuestro» y nunca tiene que hacernos olvidar el «por causa nuestra». Cristo no nos suplanta; nos representa y nos devuelve a nosotros mismos; su libertad no sustituye a la nuestra, sino que nos la da de nuevo. El elemento de verdad de la sustitución puede traducirse por la expresión «sustitución iniciática» (B. Lauret).

Desde el siglo XIX, otra corriente teológica ha desarrollado diversas teorías conocidas bajo el título de «satisfacción vicaria». Esta fórmula técnica aparece por primera vez, según se cree, en la pluma del benedictino alemán M. Dobmayer († 1805). Esta teología toma una distancia real frente a la de la sustitución penal entendida en sentido estricto. El término de satisfacción expresa allí, no ya el castigo, sino la reparación de la ofensa hecha a Dios. La palabra «vicaria» expresa un aspecto preciso de la sustitución: Jesús toma sobre sí, en lugar nuestro, una tarea que nosotros no podíamos cumplir. Se resalta profundamente el amor de Cristo en su misterio pascual. Sin embargo, no parece que se haya exorcizado suficientemente la idea de compensación. Esta tesis corre igualmente el peligro de

183. Commission théologique internationale, *Quelques questions choisies touchant la Christologie*: DC 1803 (1981) 229.

184. Sobre la historia de la interpretación de estos versículos, cf. L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle, une enquête exégétique*, DDB, Paris 1961.

hacer pensar que Cristo lo ha hecho todo en lugar nuestro, en vez de abrirnos el camino para nuestra propia satisfacción. Finalmente, en algunos autores, ha seguido estando en relación con la sustitución penal, como atestiguan las expresiones mixtas de «sustitución expiatoria» o de «expiación vicaria».

Bajo su mejor forma, la doctrina de la satisfacción vicaria fue la del gran historiador del dogma de la redención, J. Rivière (1878-1946), que se distanció francamente de la doctrina de la expiación penal. Para Rivière, «el concepto de *satisfactio vicaria*, sin tener la autoridad canónica que se atribuye a un término definido, pertenece realmente a la fórmula católica del dogma redentor»[185]. Sin duda, había influido en este juicio el esquema del Vaticano I sobre la redención, que se quedó sin elaborar debido a la interrupción del concilio, en donde se insistía fuertemente en la satisfacción realizada por Jesucristo, Mediador de Dios y de los hombres, y que comprendía un canon para afirmar que la satisfacción vicaria no repugna a la justicia divina[186]. Más tarde, J. Rivière matizó su formulación: «la idea fundamental implicada en estos términos pertenece a la fórmula de la fe católica»[187].

No cabe duda de que el término de satisfacción pertenece al lenguaje y al misterio de la salvación cristiana; ya hemos visto en qué sentido. Pero es exagerado canonizar dogmáticamente la teoría teológica de la satisfacción vicaria, y sería incluso erróneo reducir a esta sistematización la mediación salvífica de Cristo. La misma posición de J. Rivière, a pesar del progreso real que constituye, sigue estando cargada de la idea de compensación y de la afirmación de que Dios, en su deseo amoroso de perdonar los pecados de los hombres, «decretó como condición previa la vida y la muerte de su Hijo»[188]. Sigue siendo el ejemplo de una soteriología que reduce a la mediación ascendente todo lo que constituye el centro de gravedad de la salvación.

Desde Rivière ha evolucionado mucho la telogía contemporánea. L. Richard (1880-1956) es el testigo de esta evolución que, partiendo de la doctrina de la satisfacción vicaria, vuelve a descubrir, a través de Aulen y de la renovación de la investigación bíblica, la prioridad de la mediación descendente. Richard rechaza toda noción de justicia conmutativa y, por tanto, de rescate pagado a la justicia de Dios, y denuncia la idea de una reparación *previa* al ejercicio de la misericordia divina[189]. Del mismo modo, Y. de Montcheuil negó de forma decidida la concepción corriente de la satisfacción penal, es decir, de la deuda expiatoria pagada a la justicia de Dios y condición previa para el perdón[190]. Hoy se ha encontrado un nuevo equilibrio entre los dos movimientos de la mediación de Cristo. De la idea de sustitución se ha pasado a la de solidaridad, que comprende todo lo que podía tener de acertado la perspectiva del término antiguo. La solidaridad de Cristo con los seres humanos es una solidaridad querida y asumida libremente, como la del

185. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Lecoffre, Paris 1931, 23.

186. L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Desclée, Tournai 1959, 187-189 ofrece amplios extractos de este esquema.

187. *DTC*, art. «Rédemption», t. 13/2, col. 1921.

188. *Ib.*, col. 1982.

189. Cf. L. RICHARD, *o.c.*, 266-268.

190. Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Epi, Paris (1949, 127-128. Se sospechó doctrinalmente de este libro póstumo por esta razón: cf. B. SESBOÜÉ, *o.c.*, I, 378-380.

buen samaritano al hacerse prójimo del hombre caído en manos de los bandidos. Todo el recorrido cristológico ha mostrado que la comprensión de la identidad de Cristo estaba dirigida por la necesidad de su doble solidaridad, divina y humana. Por otra parte, la idea de solidaridad está muy presente en muchos textos bíblicos largamente interpretados a la luz del esquema de la sustitución (en particular, Is 53). Permite comprender «la inclusión de los hombres en Cristo» (Ch. Duquoc) y el valor «iniciático» que tiene lo que él realizó en su misterio pascual[191].

191. Sobre la noción de solidaridad en soteriología, cf. B. Sesboüé, *o.c.*, I, 393-404.

CONCLUSIÓN Y TRANSICIÓN

Al final de este primer tomo de una historia de los dogmas, que ha expuesto de manera privilegiada el desarrollo que se ha llevado a cabo de los mismos en los ocho primeros siglos, no será inútil presentar un primer balance.

Este período corresponde prácticamente a lo que se ha dado en llamar la época patrística, que –según los planteamientos tradicionales– se detiene en Gregorio Magno († 604) o en Isidoro de Sevilla († 636) en Occidente, y en Juan Damasceno († 749) en Oriente. Se ha cerrado ya el período apostólico de los testigos del acontecimiento fundador, período que es por eso mismo normativo; por eso suele decirse de este nuevo período que fue el de «edificación» de la vida y del discurso de la Iglesia en los primeros siglos de su historia:

> «Este período de edificación es el de los Padres, el de los Símbolos, el del nacimiento de las grandes liturgias, el de los grandes concilios. Las definiciones conciliares sobre el Dios-Trinidad y la persona de Jesucristo, en particular, además de proteger la fe de las desviaciones que pudieran haberla pervertido, han proporcionado a la Iglesia una visión firme de los puntos que forman el corazón de su inteligencia del misterio cristiano»[1].

Esto es precisamente lo que acabamos de verificar: no solamente comenzó la actividad dogmática de la Iglesia por el establecimiento de los Símbolos de la fe, sino que acabó el primer recorrido de reflexión y de afirmaciones sobre el contenido de estos Símbolos. Éstos, como hemos visto, son relatos que recapitulan la economía de la salvación, relatos cuya estructura es a la vez trinitaria y cristológica. De esta manera todo se encuentra centrado en torno a la salvación realizada por Dios en Jesucristo en beneficio del hombre. Es allí donde los grandes doctores de la fe como Ireneo encontraron su punto de partida. De allí es de donde surgió el doble cuestionamiento trinitario y cristológico que ocupó de manera privi-

1. Fe y Constitución, Texto de Venecia (1979): *Vers une profession de foi commune*. Doc. nº 100.

legiada la atención de estos siglos. En efecto, era menester elucidar, de forma prioritaria, la originalidad del Dios que se había revelado en Jesucristo, así como la obra del mismo Cristo, lo cual suponía una determinación sin fallos de su identidad. Al obrar así, el discurso dogmático de la Iglesia se aplicaba a lo que es esencial en la fe cristiana, su especificidad, o mejor aún su corazón. Éste es el centro de gravedad de este primer tomo, que ilustra de forma concreta lo que el Vaticano II llamará la «jerarquía de las verdades». Más que de un desarrollo propiamente dicho, se trata realmente de la «formación»[2] del dogma cristiano, que presentó la Trinidad, la cristología y la pneumatología. Hemos asistido al paso que se dio desde una consideración formalmente «económica» a una reflexión más formalmente «teológica». Hemos visto cómo el dogma se iba expresando en un lenguaje cada vez más técnico, formalizando en el lenguaje cultural griego lo que se había recibido en unas categorías bíblicas.

A la luz de las enseñanzas ofrecidas en este tomo, conviene sin duda precisar el método de esta obra, que ha optado por proponer una articulación entre la historia y los temas.

Si la Trinidad y la cristología son evidentemente los temas principales de este volumen, ha sido menester por otra parte *anticipar, prolongar* e *ignorar* muchas cosas.

Anticipar los desarrollos futuros, especialmente al comienzo de este tomo, ilustrando mediante los testimonios más antiguos (Padres apostólicos, Justino, Ireneo, Tertuliano) algunos principios de metodología dogmática: la importancia de la regla de fe, el nacimiento de una ortodoxia y de una «heterodoxia», la relación de la tradición con la Escritura, la determinación del canon bíblico, el acta de nacimiento de una reflexión teológica y dogmática. Todas estas cuestiones, que imponía la historia y que se han evocado atendiendo a la simplicidad de los comienzos , en donde la acción precede a la formulación, tendrán que volver a tratarse en el tomo IV, ya que serán objeto de numerosos debates típicos de los tiempos modernos.

Prolongar, es decir, ir más allá de los siglos considerados prioritariamente en la exposición de la Trinidad y de la cristología, recogiendo los desarrollos que tendrán con el tiempo estos misterios: la cuestión del *Filioque*, la doctrina de las relaciones subsistentes por una parte, y la antropología de Cristo y la soteriología del II milenio por otra.

Pero también *ignorar*, por hipótesis, otros contenidos del discurso cristiano. En este tomo se ha hablado más del Dios trino que del Dios uno, pero en los tiempos modernos el problema del conocimiento de Dios por la razón ocupará el primer plano de la atención. Habrá que volver sobre él en el IV tomo.

Del mismo modo, la antropología cristiana, con todos los temas de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, del pecado, de la justificación y de la gracia, tan presente ya en los Padres griegos que se convertirá con Agustín en un punto de preocupación primordial de Occidente, será objeto del tomo II. Si en este primer tomo se ha privilegiado la iniciativa de Dios con el hombre, el segundo presentará al hombre delante de Dios, lo que le constituye tanto en el orden de la

2. Cf. A. HARNACK, *Histoire des dogmes*, *o.c.*, p. IX.

creación como en el de la gracia. Por eso tendrá que tomar su punto de partida mucho antes del siglo VIII –en donde se detiene formalmente este primer tomo–, para prolongar su investigación hasta el comienzo de los tiempos modernos.

Tampoco los Padres de los primeros siglos dejaron de hablar de los sacramentos ni de la Iglesia. Trataron de los primeros a través de sus catequesis bautismales y eucarísticas, de sus comentarios a la Escrituras, de las grandes liturgias que crearon. Su predicación pastoral ilustró el gran principio según el cual la ley de la oración es también la ley de la fe (*lex orandi, lex credendi*). Finalmente, era evidente para ellos que el misterio cristiano se vivía en la gran asamblea de la Iglesia, que confesaban como «una, santa, católica y apostólica». Sin embargo, fue a lo largo de la Edad Media y de los tiempos modernos cuando se constituyó la teología dogmática de los sacramentos y de la Iglesia en cuanto tal. Este punto será objeto del tomo III que, a su vez, llevará a cabo la mirada retroactiva necesaria sobre los tiempos antiguos. Respetando la opción del Vaticano II, que trató de la virgen María en su constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), ese mismo tomo tratará de la Madre de Dios.

Al final de este I tomo resulta sin duda más fácil situar el dogma en relación con el mensaje del Evangelio[3]. El dogma no tiene la función de añadir un contenido nuevo de fe a lo que nos trasmiten las Escrituras. Eso estaría en flagrante contradicción con la afirmación de que la revelación divina se acabó con la desaparición de la generación apostólica. En este sentido, solamente el cuerpo de las Escrituras, trasmitido desde el origen por la tradición viva de la Iglesia, es fundador de la doctrina cristiana. El dogma tiene una función reguladora respecto a este mensaje. Su misión es la de mantenerlo en su autenticidad a través de los tiempos. La historia de la fe cristiana es la de un diálogo ininterrumpido entre los datos de la revelación y las cuestiones que surgen de la razón y de las culturas humanas. Semejante diálogo no deja de producir sacudidas y conflictos. Por consiguiente, importa discernir en cada ocasión la interpretación justa y determinarla en un lenguaje nuevo. Porque la interpretación es también una expresión de sentido y ordinariamente una traducción en palabras nuevas. Por eso mismo se convierte inevitablemente en una construcción que lleva a cabo un efecto de desdoblamiento del lenguaje anterior. De ahí la importancia de los grandes conflictos conciliares en torno a la elaboración de fórmulas dogmáticas tan justas y precisas como sea posible, aun cuando tengan necesidad por largo tiempo de correcciones y de mejoras. De hecho, es a través de esas fórmulas como se inventa dolorosamente un vocabulario cristiano y como toma su consistencia un discurso. También nos hemos encontrado con el papel tan importante que ha tenido el fenómeno de la recepción de una definición doctrinal. Este discurso se basa en una paradoja: por un lado, no puede pretender constituir una autoridad más que en la medida en que «trasmite» la verdad del Evangelio al que sigue estando sometido; por otro, se presenta como revestido del carisma de la verdad en nombre de las promesas de Cristo.

3. Cf. W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Casterman, Tournai 1967.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

N. B. Sólo se mencionan aquí las obras que se refieren al conjunto de este tomo. Al comienzo de las principales secciones se han dado indicaciones bibliográficas especializadas. En la lista de abreviaturas se indican los grandes *corpus* de textos y los diccionarios de teología (p. 7-8).

Para una bibliografía detallada y razonada se puede consultar: J. WOLINSKI, *Bibliographie patristique*, en J. DORÉ (ed.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. III, 199-347.

I. ANTIGUAS HISTORIAS DE LOS DOGMAS

Las obras de J. Tixeront, J. Turmel, la historia alemana de los dogmas dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scelfczyk y M. Seybold se indican en la presentación de la obra.

A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes*, trad. del alemán por E. Choisy, ed. Fischbacher 1893; reproducción anastática, corregida, con epílogo de K. Nowak, Cerf, Paris 1993.

II. EL CONTEXTO HISTÓRICO

F. VAN DER MEER y Ch. MOHRMANN, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Séquoia, Paris-Bruxelles 1960.
C. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Histoire de l'Église*, t. I: *L'Antiquité chrétienne*, Salvator, Mulhouse [2]1969.
J. DANIÉLOU y H.-I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I: *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris 11963.
J. COMBY, *Para leer la historia de la Iglesia*, t. I: *De los orígenes al siglo XV*, Verbo Divino, Estella 1985.
A. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Palabra, Madrid 1985.

C. LEPELLEY, *L'Empire romain et le christianisme,* Flammarion, Paris 1969.
M. MESLIN y J. R. PALANQUE, *Le Christianisme antique*, A. Colin, Paris 1967.
M. MESLIN, *La Christianisme dans l'empire romain*, PUF, Paris 1970.
J.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1977.
B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia.* Trinidad-Cristología-Soteriología, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

III. PATROLOGÍAS E INSTRUMENTOS DE TRABAJO

Ch. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. al francés, corregida y enriquecida con notas por H. LECLERCQ, Letouzey, Paris 1907-1921, 8 tomos (16 vols.), completados con el t. IX (concilio de Trento, P. Richard, 1930-1931), el t. X. (concilio de Trento, A. Michel, 1938) y el t. XI (concilios orientales, Ch. de Clercq, 1949).
B. ALTANER, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962.
J. QUASTEN - I. OÑATIBIA, *Patrología,* vols. I-II, BAC, Madrid, [4]1991-[4]1985; A. di Berardino (ed.), vol. III, [3]1993.
H. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974.
J. N. D. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1968.
ID., *Primitivos Credos Cristianos,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1980.
Bajo la dirección de G. DUMEIGE, *Histoire des conciles oecuméniques,*Orante, París: I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople,* 1963 (ed. española, ESET, Vitoria; P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 1962 (trad. española, ESET, Vitoria 1971); F. X. MURPHY y P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, 1974; G. DUMEIGE, *Nicée II*, 1978.
J. LIÉBAERT y M. SPANNEUT, *Les Pères de l'Église*, I: *Du I au IV siécle*; II: *Du IV au VII siècle*, Desclée, Paris 1986-1990.
A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* Sígueme, Salamanca 1991, 2 vols.
B. LAURET - F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, t. II: *Dogmática* 1: *Mesianismo* (B. Dupuy), *Cristología* (J. Schmitt, J. Doré, B. Lauret), *Pneumatología* (M. A. Chevallier, Y. Congar), Cristiandad, Madrid 1984.
J. FEINER - M. LÖHRER (eds.)., *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid, 1969-1984, 5 vols.
J. DORÉ (ed.), *Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie.* Desclée, Paris 1985-1992, 8 vols. aparecidos.
G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993.

IV. ESTUDIOS

J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. I: *Théologie du Judéo-Christianisme;* t. II: *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*; t. III: *Les origines du christianisme latin,* Desclée/Cerf, Paris [2]1991.

A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la litterature grecque, II-III siècles*, t. I: *De Justin à Irénée*; t. II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985.

A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I: *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*; t.II/1: *Le concile de Chalcédoine (451). Réception et opposition (451-513)*; t. II/2: *L'Église de Constantinople au VI siècle*, Cerf, Paris 1973, 1990, 1993; t. II/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Àthipoen nach 451*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE DOCUMENTOS

Índice de los Símbolos y confesiones de fe

N. B. : Sólo se mencionan aquí los Símbolos y Confesiones de de fe de las Iglesias. Las confesiones de autores se indican en su nombre. Para los Símbolos conciliares, se remite al Índice siguiente, dedicado a los concilios.

Índice de los Concilios

N. B. Se dan los concilios por orden alfabético, acompañados de su fecha. Los concilios ecuménicos y generales van en cursiva.

ÍNDICE DE MATERIAS

CAPÍTULO II
EL CONTENIDO DE LA TRADICIÓN : REGLA DE FE Y SÍMBOLOS
(siglos II-V) (B. Sesboüé)

CAPÍTULO III

LA ECONOMÍA TRINITARIA DE LA SALVACIÓN (siglo II)

(J. Wolinski)

CAPITULO V
LA DIVINIDAD DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO (siglo IV)
(B. Sesboüé)

CAPÍTULO VI
EL MISTERIO DE LA TRINIDAD: REFLEXIÓN ESPECULATIVA Y ELABORACIÓN DEL LENGUAJE. EL «FILIOQUE». LAS RELACIONES INTRATRINITARIAS (a partir del siglo IV)
(B. Sesboüé).